

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَنَّانِ  
الْعَلِيِّ الْكَرِيمِ  
شُعْبَةُ الْحَوْزَةِ الْأَرْشَادِيَّةِ

# الإلحاد

## إشكالية الدين والتدين



الشيخ معتمد سيد أحمد



# الإلحاد

## إشكالية الدين والتدين

الشيخ معتمد سيد احمد



- مصدر الفهرسة : IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
- رقم تصنيف LC : BP225.3 .A36 2018
- المؤلف الشخصي : احمد، معتصم سيد – مؤلف.
- العنوان : الإلحاد اشكالية الدين والتدين
- بيان المسؤولية : الشيخ معتصم سيد احمد.
- بيانات الطبع : الطبعة الأولى.
- بيانات النشر : العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات، ١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
- الوصف المادي : ٢٥٧ صفحة ؛ ٢٤ سم.
- سلسلة النشر : (العتبة الحسينية المقدسة ؛ ٥٠٨).
- سلسلة النشر : (قسم الشؤون الدينية؛ شعبة البحوث والدراسات؛ ٧١).
- تبصرة ببليوجرافية: يتضمن هوامش.
- مصطلح موضوعي : الدين – فلسفة.
- مصطلح موضوعي : الدين والسياسة.
- مصطلح موضوعي : الإلحاد والملحدون – فلسفة.
- مصطلح موضوعي : الاسلام والعلمانية.
- مصطلح موضوعي : الفلسفة الاسلامية.
- اسم هيئة اضافي : العتبة الحسينية المقدسة. قسم الشؤون الدينية. شعبة البحوث والدراسات. جهة مصدرة.

**تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة**

**التصميم والإخراج الفني**

**عيسى جبار**



بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة الشعبة

بوسعنا، فيما يتعلق بمفهوم الدين، أن نشير الى ان الموضوعات التي ضمها في طياته، هي: ماهيته وحقيقة ما يحمله كمعتقد من مفردات غيبية ثم حاجة الانسان اليه في رسم معالم السلوك القويم وايجاد التشريع المنظم للمجتمع، وقد ضمت هذه الموضوعات في طياتها هي الاخرى موضوعات مكتسبة كالدين و الاحاد والدين و العلم. ولان الدين مفهوم قديم قدم الانسان في وجوده على هذه الارض، كانت عملية تناول تلك الموضوعات قديمة، واسعة، تناولتها اقلام لا حصر لها بالبحث والتنظير الفلسفي، وطالما كان ذلك التنظير اقرب الى الصراع الفكري بعد أن لعب التاريخ الاجتماعي للدين دورا هاما في شكل وابعاد الافكار التي جاءت في مضامينه - التنظير - عبر مسيرته الطويلة، فالوثنية، التي سادت في العهود الاولى للانسان، بها تحتويه من تفسيرات بدائية ساذجة كان لها الدور الفعال في بلورة النظريات الفلسفية التي فسرت الدين على اساس من الجهل والخوف، وما كان للنهضة العلمية الهائلة التي حدثت في اوربا جراء إطاحتها بالكنيسة المسيحية من دور في تأجيج الطرح الفكري القائم على رفض الدين كمنظومة معرفية تفسر الظواهر وتخبّر عن حقائق الاشياء وإيكال هذه المهمة الى العلم البحث، ورفضه - الدين - كمنظومة



اخلاقية يعتمدها الانسان واعتماد الاخلاق الوضعية القائمة على اساس من النفعية . والثابت الانساني.

والحقيقة التي لامراء فيها هي ان مؤثر القوة والغلبة، طوال فترة الصراع، لم يكن في صالح الفكر الوضعي المعارض للدين إلا في القرون القليلة الماضية حين شهد الانسان منعطفه العلمي والحضاري الاكبر حيث تمت الهيمنة للمادة على الروح والعلم التجريبي على المنطق العقلي البحت، ولكن سرعان ما هبت رياح التصحيح، تعصف بالواقع الفكري المغلوط حين اكتشف الانسان ان المادة والعلم التجريبي اله مزيف لا يكتشف له الحقيقة ولا يبلغ به السعادة، وتمنح الفكر الديني فرصة الانتعاش بعد أن ازاحت ستور الوهم التي أرخاها، رهان الانسان الخاسر على المادية والعلم

وإننا إذ نعيش اليوم انتفاضة جديدة للفكر المعارض للدين تعمل على بث الروح في اطلال صرحه المتداعي من خلال أوهام جديدة كالالحاد الجديد والارهاب وطروحات مغرضة عن الدين وعلاقته بالانسان ، نكون امام مهمة حتمية في الامتثال لقول الله جل وعلا ﴿اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) النحل ١٢٥.



وهذا ما حدا بشعبة الدراسات والبحوث في قسم التوجيه الديني للعتبة الحسينية المقدسة ان تتبنى المشاريع الفكرية الكفيلة بإنجاح تلك المهمة، ومما ارتأتة - الشعبة - في هذا الخصوص نشر كتاب الدين والتدين لكاتبه سماحة الشيخ معتمد سيد احمد، وذلك لما لمسته فيما بين دفتيه من استيعاب شامل وعميق لاشكالية الدين في موضوعاته المتعددة، وبيان يتسم بالتجديد والدقة في تناول طروحات قد تكون ذات عناوين وضعت في دائرة المناقشة والدراسة من قبل، إلا إن الكاتب، كما سيتبين للقارئ الكريم، استطاع ان يدور في تلك الدائرة ببراغ تميّز إبداعه بالجدة والخلق

والله من وراء القصد.

شعبة البحوث والدراسات

العتبة الحسينية المقدسة

محرم الحرام ١٤٤٠ هـ



# الفصل الأول

## الدين والتدين .. نزاع المفهوم والمصداق

- الدين والتدين .. التداخل وإشكالية المفهوم.
- التدين .. إشكالية التمثيل الحصري للإله.
- الخطاب الإسلامي وأزمة المفهوم الديني.
- مفهوم العبودية بين السلبية والايجابية.
- الدين في منظار العلم والفلسفة.
- الدين حقيقة عرفانية أم معرفية؟.
- الدين والعقل جدلية التكامل أم التضاد





## الدين والتدين.. التداخل وإشكالية المفهوم:

الضرورة المنهجية تقتضي التفكيك بين مفهومي الدين والتدين، فيلاحظ (مفهوم الدين) كمبدأ مفارق للإنسان له وجوده المستقل في المطلق، ويلحظ (مفهوم التدين) كفعل إنساني نسبي محكوم بالاجتماع والتاريخ.

إلا أن الطبيعة المعرفية، والواقعية الاجتماعية للإنسان، تجعل من هذا التفكيك مهمة شبه مستحيلة؛ فالدين المتعالي والمفارق للإنسان خارج عن حدود الإنسان نفسه، والمعلوم للإنسان من الدين بالضرورة، هو الدين المحكوم بفهم الإنسان والخاضع لنسبيته.

حتى التفكيك الذي ينشده المنهج العلمي من أجل ضرورات البحث الأكاديمي، لا يمكن أن يتم بدون تدخل يجعل الدين حقيقة إنسانية أولاً، ثم يتم رصدها وبحثها ثانياً، وعلى هذا تكون محاولة وصف الدين على أنه حقيقة لها بناء مستقل عن الإنسان لا يمكن أن تتم؛ لأن نفس الوصف هو فعل إنساني يُمَيِّز، والإنسان بكل تعقيداته هو الذي يفكك ويقيم، وبالتالي لا يمكن أن يصفى لنا دين بدون تدخل الإنسان في تحديد مفهومه.



فالبحث عن الدين كحقيقة مجردة، أو كمفهوم محايد، يتعدى حدود الموضوعية؛ لأن البحث عن المفهوم هو بالأساس بحث في فهم الإنسان وطبيعة إدراكه، والأشياء لا تُفهم ولا يتحقق لها إدراك إلا إذا وجدت طريقها إلى الإنسان وتموضعت في وجوده الذهني.

ومن هنا قد لا يكون كافياً التفكيك الذي صنعه البعض للتمييز بين الدين والتدين، ضمن ثنائية: الثابت والمتحول، والمثال والواقع، والمطلق والمحدود، والانهائي والالانهائي، وهكذا يتحرك الدين في إطار الثابت، ويتحرك التدين في إطار المتحول، إذ قد يُشكل على هذا التمايز بأن كلا الطرفين يقعان في إطار الفعل الإنساني، فالثابت، والمثال، والمطلق، والالانهائي، هي في الواقع وصف إنساني محكوم بمحدودية الإنسان ونسبيته.

وبالتالي يمكننا القول بأن (مفهوم الدين) الموصوف بكونه حالة مجردة، و(مفهوم التدين) الموصوف بكونه مصداق عملي، كليهما يتدخل الإنسان في صناعتهما.

فأحياناً يمارس الإنسان عملية تعديل مستمر للمبدأ؛ حتى ينسجم مع الواقعية الظرفية التي يعيش فيها، وتارة أخرى يضعف إلزام الإنسان بذلك المبدأ؛ لوجود دوافع سلوكية أخرى أكثر تأثيراً من الدين.



فعلى المستوى الأول: تظهر مساهمة الإنسان في صناعة الأديان، الامر الذي يحقق التداخل بين الدين والتدين.

وعلى المستوى الثاني: تنكشف لنا المسافة الفاصلة بين الدين والتدين.

ومع تسليمتنا بحجم التداخل بين الدين والتدين، إلا أنه لابد من وجود فاصلة نرصد من خلالها ابتعاد الإنسان وقربه من الدين، فمهما تدخل الإنسان في رصد معنى الدين وتحديدده، يبقى الدين مبدأ سامي مفارق لسلوكه.

والأصرار على ضرورة الفصل بين الدين والتدين، قد يرتكز على مبرر إجتماعي، بهدف كبح حالة التعصب في الأديان. فمن يرى تدينه هو الدين بتمامه، لا يترك مساحة لفهم الآخر المختلف معه.

يقول الدكتور يونس الوكيل: "غير أن الواقع التاريخي والمعاصر، يؤكد أن المؤمن فردا وجماعة وخطابا، يعيش حالة إنكار ويطابق دوما بين الدين والتدين، ولم يشذ عن ذلك دين من الأديان أو فرقة من الفرق أو مذهب من المذاهب. لقد أَلِفَ العقل الديني هذه المطابقة الضامنة وحدها لمصادقية اعتقاده واطمئنائه الوجودي وحظوته الاجتماعية. ومرد ذلك في التحليل الأخير، بالنسبة للمؤمن، أن الحقيقة واحدة ووحيدة، لا تقبل أن تتوزع على طرفين أو تكون في موضعين"<sup>(١)</sup>.

(١) - دكتور يونس الوكيل، <http://www.islammaghribi.com/archives>



ومن هنا كان تحديد مفهوم للدين بعيداً عن التدين من أعقد الإشكالات في حد نفسها، وقد تكون الموضوعية العلمية غير كافية للخلوص بمفهوم واحد عند الجميع، فالتباين الذي نلاحظه في نظريات المعرفة، والتعدد في التصورات المنهجية، والتأثيرات المختلفة في عملية التفكير عند الإنسان، كل ذلك يؤثر في رصد مفهوم موحد للدين.

وما قام به الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني جورج سيمل<sup>(١)</sup> في تأكيده على التفريق بين الدين والتدين، محاولة لا ترسم بوضوح الخطوط الفاصلة بين التدين كفهم إنساني للدين، وبين الدين كمفهوم له كينونة مستقلة عن فهم الإنسان، فتصنيفه للتدين ضمن التجربة الذاتية التي تتبلور وفقاً للدين، ليس كافياً طالما أن التدين في تصوره هو عامل التجديد الملازم للدين، "يتحرك سيمل لمقابلة الدين بالتدين. يمثل الدين الدافع الحيوي والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول"<sup>(٢)</sup> وعملية الاستحواذ التي يمارسها التدين تجاه الدين، لا تتم لو لم يكن هناك تداخل كبير بين المفهومين.

(١) - جورج سيمل (بالإنجليزية: Georg Simmel) (١٨٥٨ - ١٩١٨ م) هو فيلسوف واجتماعي، وأستاذ

جامعي من ألمانيا. ولد في برلين توفي في ستراسبورغ.

(٢) - علم الاجتماع الديني، ص ٦٣.



وعلى ذلك أرى من الضروري الإنطلاق من مشترك إنساني لتحقيق وصف مفهومي واحد للدين؛ فطالما الإنسان هو المسؤول عن الفهم والتصور وتكوين وعي بالأشياء، فلا مناص عن البحث في المشترك الإنساني ليكون نقطة البداية لأيجاد مفهوم موحد للدين يفصله عن الدين.

ليس بسيطاً الإدعاء بإمكانية الوقوف عند هذا المشترك، ومن ثم الانطلاق منه لتحديد معنى للدين، ومع ذلك لابد من إيجاده والبحث عنه؛ فالدين ليس امرأ طارئاً، أو ظاهرة عابرة يمكن أهملها دون البحث عن معنى منضبط لها، وإنما هو حقيقة لازمت الإنسان، وما زالت حاضرة في عمق كيانه الوجودي، بل تتدخل في تحديد هويته وإنسانيته، فبالقادر الذي يتدخل الإنسان في تحديد مفهوم للدين، يتدخل الدين في تحديد مفهوم للإنسان؛ وذلك لأن فهم الدين لا يكون إلا بفهم الإنسان أولاً، وإهمال فهم الدين هو أهمال لفهم الإنسان لنفسه، وهذا الحضور المستمر للدين ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن هناك عنصر مشترك بين الناس جميعاً حافظ على وجود الدين وبقائه.

وبهذا يمكننا أن نحدد الاتجاه السليم لبداية الكشف عن هذه الظاهرة، ونحن هنا بين اتجاهين في حقيقة الأمر.

الأول: هو البحث عن الدين كفعل إنساني إجتماعي.

والثاني: هو البحث عن المبرر الوجودي للدين.



والفرق بينهما: الأول يتحرك في إطار السلوك الإنساني المتغير والمنفعل بالظرف الذي وجد فيه.

أما الثاني لا يهتم بالتمظهرات الظرفية للدين، وإنما يبحث عن المحرك والدافع المتأصل في دواخل الإنسان؛ بوصفه التبرير المنطقي لوجود الظاهرة الدينية.

والبحث الأول له علاقة بعلم الاجتماع والانثروبولوجيا، لكونه يبحث عن الوظيفة الدينية وتأثيرها في المجتمع الإنساني.

أما البحث الثاني فله علاقة بالفلسفة لكونها تبحث عن طبيعة الإنسان والأشياء، مضافاً إلى علم المعرفة الذي يبحث عن طبيعة المعرفة عند الإنسان، لكون الغرض المطلوب من البحث هو البحث عن التبرير المنطقي للأديان.

وما نشهده عند الدارسين للظاهرة الدينية، هو الميل الواضح للتوجه الأول الذي يحصر الدين ضمن الإطار الاجتماعي، في الوقت الذي كان اهتمام الفلسفة التقليدية بالتوجه الثاني، وهو البحث الفلسفي والنظري للدين، وما يؤسف له هو فقدان الرؤية الجامعة التي تلحظ كلا الاتجاهين.

وما أحدثه عصر الحداثة من انقلاب على طرق التفكير الكلاسيكية، كان كفيلاً بقطع جسر التواصل، بين البحث السوسيولوجي الحديث، والبحث المعرفي القديم، وقد بدأ الفيلسوف الفرنسي دور كايم، بتأسيس نمط جديد في ربط



الظاهرة الدينية بالفعل الاجتماعي، وقد كان كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية" إيذاناً بمرحلة جديدة في البحث عن الدين.

وما فعله دوركايم، هو الانطلاق من الممارسة السلوكية، للكشف عن المبرر الوجودي للدين، في حين ان الفلسفة التقليدية أنطلقت من المبرر الوجودي الذاتي لتفهم به السلوك الإنساني، ولا يمكن ترجيح واحد من التوجهين على الآخر لأمتلاك كل واحد منهما مستندات وشواهد منطقية.

ولم يهمل دور كايم الجانب المنطقي عند الإنسان، ولكنه اعتبره نتاج الحالة الدينية الاجتماعية، وإن الطقوس الدينية تعمل على تحفيز الحالة العقلية لدى الجماعات. فتحول الدين في نظره إلى تمثلات اجتماعية لوقائع جماعية، وبالتالي لا يعدو أن يكون أكثر من "شيء اجتماعي بشكل محايث".

وبذلك لا يكون العقل في فلسفة دوركايم، أكثر من معطى اجتماعي يفتقد أي رصيد قبلي، بعكس الفلسفات العقلية التي آمنت بوجود قليات فطرية، الأمر الذي جعل ديكارت يفكر في وجود (الله) بوصفه ضامناً لأفكار الإنسان، فكان أعترافه بوجود قليات عقلية هو اعتراف من نوع آخر بالله، ف"بدأت الفلسفة عند ديكارت بحدس متعلق بالتفكير بصفته دليلاً على الوجود، على الأقل وجود العقل أو الفكر. وهو ما أدى إلى افتراض وجود الله ثابتاً مطلقاً



محققاً يضمن أن ما يلتقطه العقل من الموجودات موجود فعلاً<sup>(١)</sup>. فنظرة ديكارت لداخل الإنسان قادته للإيمان بحقيقة خارج الإنسان وهو الإله الذي يمنع من تسرب الشك إلى معارف الإنسان، وابتعاد دور كايم في بحثه عن هذه القبلات المتأصلة في الإنسان كفرد، والبحث في الإنسان كمجتمع جعله يضحك من حجم التأثيرات الاجتماعية على حساب القدرة الفردية للإنسان وإمكانية تفكيره خارج حدود المجتمع.

وما زاد الشقة بين التوجهين، هو التباين الاستملوحي الذي تنعدم معه فرص التقييم المشترك للأشياء، فاعتداد كل توجه معرفي بمنهجه يمنع من اتساع الأفق الذي يوظف كل المناهج من أجل الحقيقة، فالمنهج السوسيولوجي يؤكد على دور المجتمع في صناعة الظاهرة الدينية، وأصراره على هذا التحليل من دون أن يتفهم المنهج الآخر الذي يعتقد بوجود قبلات فطرية، قد يضيع عليه جزء من الحقيقة، فبالإمكان توظيف كلا المنهجين لرصد الظاهرة الدينية.

فما يوجد المجتمع من ضغوطات على الأفراد وإن كان مسلماً به، إلا أنه ليس بالضرورة معدماً لذاتيات الأفراد، وإنما يبقى الفرد يشعر باستقلاله في نفس الوقت الذي يشعر فيه بالانتماء لمجتمعه. والمهم في الأمر هو القدرة على رصد تأثير كل منهما على مجمل الظواهر الإنسانية.

(١) - الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٣م، الجزء الأول، ص ٤٠.



وهكذا الحال في كل المناهج حيث لا يخلو منهج من مقدار من الحقيقة والواقعية، وبالتالي يمكننا القول: بأن العقل هو الذي يمتلك قدرة الهيمنة على المنهج، وليس المنهج هو الذي يهيمن على العقل، وعلى هذا المبدأ يمكننا إيجاد تداخل إيجابي بين المناهج، مما يوسع الفرص امام الرصد المنطقي لواقع الأشياء.

كما يمكننا القول بأن الرجوع إلى الإنسان وفهمه في نفسه أولاً، وفي ظرفه الذي يحتويه ثانياً، يعد الخطوة الأولى لفهم الظاهرة الدينية، أما الإصرار على البعد السوسيولوجي فقط وإن كان بحثاً مفيداً؛ إلا أنه قد يؤدي في نهاية المطاف القضاء على فردية الإنسان، ومن ثم رؤية الحقيقة بشكل ناقص ومشوه، وهذا ما وقع فيه دور كايم عندما همش الإنسان كفرد وجعل من المجتمع إله يتحكم في افراده، "فما بقى بالنسبة لدور كايم أمر جلي، الإله الحقيقي والوحيد هو المجتمع والوعي الجمعي هو التصوير الأمثل والصحيح له"<sup>(١)</sup>.

فما نحتاج معرفته هو الإنسان في ذاته، والإنسان كفرد اجتماعي، بدون أهمال أي واحد منها أو تضخيمه على الآخر، فعندما نتعرف على الإنسان بوصفه كائن عاقل مثلاً، سوف نسأل عن تأثيره الفكري في المجتمع وتأثير المجتمع فيه، أما إذا أهملنا حقه وقدرته في التعقل والتفكير، ونظرنا له بوصفه حالة

---

(١) - علم المجتمع الديني الإشكالات والسياقات، د سابينو أكوافيفا، بالاشتراك مع د إنزو باتشي، ترجمة د عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص ٣٩.



اجتماعية محضة، حينها لا يعدو أن يكون الفرد مجرد متلقي سلبي لما يمليه عليه المجتمع.

وما توصل له دور كايم هو نتاج طبيعي لهذا الإهمال الذي لم يعترف بوجود للإنسان خارج حدود المجتمع، ومن هنا أصبح الدين في نظره حالة يفرضها الاجتماع الإنساني، دون أن يكون في عمق شعور الفرد دافع داخلي يكون منتجاً لهذا الارتباط الديني.

وفي قبال ذلك، عندما نكتفي بعملية التأمل الداخلي، بعيداً عن تأثيرات الواقع الاجتماعي، نكون قد غرقنا في مثالية فردانية غير واقعية؛ فالإنسان مهما امتلك من دوافع وقبليات فطرية، إلا أنه لا يمكنه توظيفها إلا ضمن المعطى الاجتماعي الذي يعيش فيه، فعملية التفكير، وإنتاج المعرفة، ومقاربة الحقائق، تتم ضمن إشتراطات المحيط الزماني الذي ينفعل به الإنسان.

ومن اجل ذلك يجب أن نسلم بوجود مساحة للتباين بين الأديان، حتى وان اشتركت جميعاً في الدافع الديني، فوجود دافع ديني مشترك بين الجميع، لا يضمن وجود مظهر تعبيري مشترك بينهم؛ لأن الفعل السلوكي الإنساني خاضع للظرف الزماني، وبالتالي إلى الجانب السوسيولوجي الذي اكد عليه دور كايم.



ومع وضوح ذلك، إلا أنه لا بد من اشتراك الجميع في النزوع نحو الكمال والمطلق والمقدس، والدين كمظهر لهذا النزوع المتأصل في النفس، يفسر لنا جانباً مهماً من حقيقة الدين، أما الجانب الآخر فيجب فهمه ضمن الظرف الاجتماعي المتأثر بالمتغيرات.

فالدين حقيقة أصيلة من خلال هذا الجذب الداخلي، والتدين هو سعي إنساني نحو ذلك المقدس، فكل أشكال التدين هي تعبير عن هذا الإحساس الباطني المشترك بين الجميع، وقد اشار دور كايم إلى هذه الحقيقة في تعريفه للدين بقوله: "إن جميع أشكال الإيمان الديني المعروفة، بسيطة كانت أو معقدة، تحمل خاصية مشتركة: إنها تقتضي تنظيم الأمور الواقعية أو المثالية التي يتصورها الإنسان في نظامين متقابلين يطلق عليهما عادة اسمين مختلفين، هما المقدس والدنيوي"<sup>(١)</sup>.

وبالتالي الدين بنظر دور كايم يتحقق له وجود متى ما كان هناك تمييز بين المقدس والدنيوي، وهذا يؤكد ما أشرنا له بأن التباين الذي نجده على مستوى التمظهرات، لا يعني التباين في اصل الإحساس بالمقدس والتوق إليه، وأن اختلفت التعبيرات عنه. ومع ذلك لا نتفق مع دور كايم في ارجاع هذا المقدس إلى فعل المجتمع من دون البحث عن محرك داخلي مغروس في فطرة الإنسان.

(١) - العقل والدين، حسن أحجيج، مؤمنون بلا حدود <http://www.mominoun.com/articles>



ومن هنا لا يكون التأكيد على ضرورة الإنطلاق من الإنسان بما هو فرد، مدعاة لتكوين مفهوم ديني بدون النظر إلى الجانب الاجتماعي؛ لأن الإنسان وإن كان يتمتع بخصوصية فردية إلا أنه لا يكون موجوداً في الفراغ، وإنما هو طبيعة متفاعلة مع المحيط الذي وجد فيه، ولهذا لا يمكن أن نتحدث عن عقل مجرد؛ لأنه وبكل بساطة لا وجود له، وكل ما هو موجود هو الإنسان العاقل الذي تجتمع حوله مجموعة من المؤثرات المحددة لخياراته.

فالإنسان برغم أنه قادر على التفكير والفهم، إلا أنه لا يفكر ولا يمكنه الفهم إلا ضمن المعطى الزماني الذي وجد فيه، الأمر الذي يجعل البحث المعرفي والاجتماعي يسير بخطوات واحدة، وهي الإنطلاق من طبيعة الإنسان وخصوصياته الذاتية، لكن لا بوصفه حقيقة مجردة، وإنما بوصفه حقيقة إجتماعية، وبالتالي يمكن للإنسان أن يحقق الوعي والفهم في ذاته ولنفسه ولكن من خلال موقعه في المجتمع.

وفي ظني أن البحث في مقولات الدين، وتعاليمه، وطقوسه، كمنجز جاهز، يبعدنا عن فهم الأسباب المباشرة لتكون الأديان، بعكس البحث عن الإنسان في ذاته والغوص في أعماقه؛ فإنه يُمكننا من الوقوف على الأحاح الداخلي لدى الإنسان، ذاك الأحاح الذي لو لم يكن لما كان هناك مبرر لوجود الأديان، واكتشاف هذا الأحاح، هو اكتشاف للمشارك الإنساني، الذي يشكل بداية التحرك لفهم الظاهرة الدينية، أما تعاليم الدين، وطقوسه، فيجب أن يتم



فهمها بوصفها تمثيلات اجتماعية لذلك الإحساس الداخلي، الأمر الذي يمكننا من استيعاب كل ما أراد دور كايم اثباته.

وما نصفه بالإحساس الداخلي ليس هو مجرد شعور نفسي، وإنما إحساس وجودي، يعبر عن عمق الحاجة الوجودية لدى الإنسان؛ فوجوده الذي يشعر به وفي الوقت نفسه لا يملكه، يجعله في حاله من الإحساس الدائم بمدى الحاجة والإضطرار لذلك الموجد المالك لوجوده، فمهما بلغ الإنسان من غرور لا يمكنه الشعور أنه أوجد نفسه، أو ممسك بزمام وجوده، فالفقر الذي يلزمه، والحاجة التي ترهقه، تجعله مدين في أصل وجوده لمن أوجده، وما يملكه الإنسان من كمالات مثل القدرة، والعلم، والارادة، والسمع، والبصر، وغيرها من كمالات، والتي قد تكون سبباً لاعتداده بذاته وفخره بنفسه، هي ذاتها وبالتأمل فيها تجعل الإنسان في حالة من العشق الأبدي والامتنان السرمدي لمن أوجدها فيه.

بذلك يمكننا القول أن البحث عن مفهوم وصفي للدين قد لا يكون مجدياً، ليس لكونه يقوم على ملاحظة كل الأديان البشرية، ومن ثم رصدها، وتميزها، لإيجاد محددات عامة لها، وإنما لأنه رصد لمظاهر اجتماعية تدل بدورها على مدى تأصل الدين في الاجتماع الإنساني، وهذا النوع من الرصد وإن كان ضرورياً، إلا أنه لا يعد بحثاً في الدين بما هو حقيقة متأصلة في الإنسان وموجودة بوجوده في الأرض؛ فالدين في حقيقته ليس فعلاً اجتماعياً قائم على



علاقة الفرد بالجماعة فحسب، وإنما فعلاً وجودياً حتمياً قائماً على فلسفة الخلق والإيجاد، والعلاقة التي يمكن أن تربط بين طرفين، أحدهما خالق، والآخر مخلوق، هي التي تفسر لنا وجود الدين كحالة حتمية. يقول عزمي بشارة: "إن الإنفعال بتجربة المقدس والتأثر بها أساس العاطفة الدينية. لكن هذه العاطفة لا تتحول إلى دين بمجرد الإنفعال بتلك التجربة، بل حين تؤمن النفس بالمقدس وبوجوده الحي والعقل في الغيب. وبأن من الواجب عبادته"<sup>(١)</sup>.

والإنسان عبر سلوكه الفردي، أو الاجتماعي، يحاول أن يعبر عن هذه الصلة التي تشده للقوة التي أوجدها، وهكذا نتفهم حاجة الإنسان للتمسك بكل التعبيرات الممكنة التي يعكس من خلالها ذلك الرابط الوجودي، كما يقودنا ذلك إلى إيجاد تفسير لظاهرة تعدد الأديان؛ فالتعبير عن حالة الجذب الداخلي تختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات؛ لأنها من طبيعة الظواهر المتحركة التي تكتسب تشكلاتها بالطريقة التي تتناسب مع الزمان والبيئة، فـ "ليس مستغرباً أن نجد في ممارسات كثير من الديانات وطقوسها فنون الرسم والموسيقى والتمثيل أو مزيجاً منها، لأنها جميعاً تعبر عن العلاقة الإنسانية مع السحر الكامن في الأشياء، أو لأنها الطريق إلى التعامل مع الكلية الكامنة في الجزئي، ومع المطلق في النسبي. نشأت هذه المقاربات الإنسانية في وحدة

(١) - الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، اللوحة قطر، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٣م، الجزء الأول، ص ٢٣.



واحدة، وتمايزت عبر التطور التاريخي. وتبقى هذه هي الحال في بعض هذه الديانات لفترات يضيق فيها تميز الديني من الحسي المتعين<sup>(١)</sup>. فخيارات الإنسان الدينية ليست صورة جامدة يعاد إنتاجها في كل زمان، وإنما تمضي معه بنفس السرعة التي يمضي بها تاريخ الشعوب، والنتائج التي تؤكد عليها بحوث الانثروبولوجيا تأتي في الإطار الذي يعزز هذا الفهم. وبذلك يكون من الخطأ الوقوف عند هذه الصور المختلفة بوصفها هي الدين؛ لأن الدين ليس مجرد ظاهرة اجتماعية تتحكم بها مسيرة المجتمعات، وإنما ظاهرة إنسانية متجذرة في كيان كل إنسان يعبر عنها بالشكل الذي تفرضه الحياة الاجتماعية.

فالمفهوم الديني الذي نسعى للتأكيد عليه هو نسبة تربط بين طرفين هما خالق ومخلوق، أو هو إدراك عميق للإنسان لذاته وشعوره الدائم بالمخلوقية، ولا يشترط في ذلك معرفة الإنسان بخالقه الحقيقي وإنما يكفي أحساسه به، بعد ذلك إما أن يتدخل ذلك الخالق ليرشد الناس لنفسه، وإما أن يختار الإنسان لنفسه إله، والذي يؤكد الخيار الأول ظاهرة الأنبياء والمرسلين الذين يدعون الناس للإله الحق، وهي ما يصطلح عليها بالديانات السماوية، وما يؤكد الخيار الثاني هو وجود هذه الأديان الوثنية وغيرها التي اختارت لنفسها آلهة إستجابة لنداء ذلك الأحساس، والإنسان اللاديني قد لا يخرج من هذه المعادلة؛ فرفضه لفكرة الإله وكفرانه بها هي شكل من أشكال استبدال الذات بالمطلق،

(١) - الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المصدر السابق، ص ٢٥.



أو هي حالة تمرد داخلي على ذلك الإحساس الذي يشعره بالفقر والحاجة،  
فبدل أن يخضع له، نجده يعمل على تعظيم ذاته في محاولة لطرد ذلك  
الإحساس الذي يلاحقه.

وبكلمة مختصرة : إن حقيقة الدين هو تطلع الإنسان نحو الغيب والارتباط به  
وجدانياً وسلوكياً. وإهمال هذا البعد يجعل الدين حالة إجتماعية لا يُلتفت فيها  
للشعور الداخلي للإنسان.



## التدين .. إشكالية التمثيل الحصري للإله:

يتفق الجميع على وجود صراع بين أصحاب الأديان، وينحصر الصراع حول الاحقية والتمثيل الحصري للإله. كما يشتعل صراع آخر بين التيارات الدينية والتيارات اللادينية، ويتلخص الصراع بينهم حول ضرورة الدين والإله أو اللاضرورة.

وهذا الوصف المقتضب يفتح الباب أمام حوار داخلي بين أصحاب الأديان، وحوار خارجي مع من يرفض الأديان، وحمية هذه الحوارات تقتضيها الطبيعة الثقافية للإنسان أولاً، والمصير الإنساني المشترك ثانياً، وإلا فالحرية المتأصلة في الجميع تتيح أمام الإنسان كل الخيارات فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ومن الواضح أن الذي حدث بين الأديان أو حتى بين المذاهب داخل الدين الواحد ليس حواراً يؤكد على الجانب الإنساني المشترك، وإنما وصل الى مستوى الصراع الذي لا يعترف للآخر بحق الوجود، سواء كان عدم الاعتراف مجرد فكرة ومعتقد أو كان ممارسة عملية اريقت فيها الدماء،



والاعتراف بهذا المشهد المظلم في التاريخ البشري يفتح باب البحث عن الأسباب التي قادت الأديان لهذه الخيارات.

وفي ظني أن السؤال المركزي الذي يفتح الباب لفهم هذه الظاهرة؛ هو السؤال الذي يبحث عن الموقع الطبيعي للدين في حياة الإنسان، وفي أي حيز يجب أن يفهم الدين؟ وبصياغة أكثر مباشرة هل ارتباط الإنسان بالمطلق ينقله من حالة النسبية إلى حالة الإطلاق؟ فتصبح لحظة التدين لحظة فارقة في حياة الإنسان يتحول معها فهمه وإدراكه وإستيعابه للحقائق من بعد إنساني إلى بعد إلهي؟ فيكون هو الإله أو الممثل الحصري عن ذلك الإله؟.

قد أكدنا سابقاً كون الدين نسبة رابطة بين الإنسان كمخلوق وبين الله كخالق، أي بمعنى أن هناك طرفي للظاهرة الدينية، الطرف الأول: هو الإنسان الذي قاده أحساسه بالنقص والفقر والحاجة للارتباط بالطرف الثاني الذي هو الإله مصدر الكمال والجمال والإطلاق، والنتيجة المتحصلة من هذه العلاقة يمكن تصورها في بعدين.

البعد الأول: أن الإحساس الداخلي المتأصل في الإنسان يزداد كلما ازداد ارتباطه بالله، فيشعره بالنقص الأبدي والحاجة التي لا تنقضي، فكلما زاد تدينه ازداد أحساساً بنقصه وحاجته، أي كلما تعمق ارتباطه ازداد إحساساً بإنسانيته، فيكون الإنسان إنساناً وهو في عمق تدينه، والتدين في هذه الصورة يعتمد على الاعتدال والتوازن بين معرفة الذات ومعرفة الله. وفي ظني أن

الحفاظ على هذا التوازن من اصعب مراحل التدين، فإذا كان الدين اساساً قائماً على نسبة رابطة بين الخالق والمخلوق، فأن أي خلل في هذه النسبة ينعكس سلباً على مفهوم الدين عند الإنسان.

وبالبعء الثاني: أن ارتباط الإنسان بالله يشعره بالتغلب على أحساس النقص الوجودي؛ فتقلص عنده المسافة الفاصلة بينه وبين الله حتى يفقد شعوره بذاته، على النحو الذي يغيب معه إحساس الإنسان بإنسانيته، فيتمم دور الإله ويعطي نفسه حق الحديث نيابة عنه والتصرف بأسمه وكأنه الممثل عنه، وهذا الشعور الخادع له مظهرات على مستوى الفرد أو الجماعة، بل هو الغالب والمهيمن على المشهد الديني عند معظم أصحاب الديانات.

وهذا التمايز بين البعدين ليس مجرد تحليلٍ نفسيٍ لظاهرة التدين؛ بل يمكن التأصيل له معرفياً وعقدياً وإيمانياً، فطبيعته الجدل الفكري بين الإديان والتعصب الواضح للأفكار ليس إلا مظهراً للرؤية الواحدة التي تقطع الطريق أمام الرؤى الأخرى، والتأكيد المستمر على الامتياز العقدي والإيماني ليس إلا تنافس على التمثيل الحصري للإله، وإذا استعرنا الصراع المذهبي في الإسلام وما وقع من نقاش في علم الكلام سوف نقف على شواهد كثيرة تعزز هذه الحالة.

وبهذه الإشارة نقف على بحث يكتنفه الكثير من التعقيد وبخاصة في الدائرة الإسلامية، فشعور كل إنسان أو جماعة بأنها على الحق شعور طبيعي بل



ضروري، وإقامة البراهين والاستدلال على هذه المدعى أمر مطلوب، وبالتالي الحوار الفكري بين الأديان والمذاهب نتيجة حتمية أبدية، وعليه كيف يمكننا الدفاع عن فكرتين قد يكون مؤدى كل واحدة نفي للأخرى؟

فالفكرة الأولى: أحساس أصحاب كل دين أنهم التمثيل الحصري للإله، وهذه دعوى من الصعب التسليم بها، فمصادرة الحق عن الآخرين وإدعاء التمثيل الحصري للإله لا يتأتى إلا لرسول أو نبي عصمه الله من الزلل، وعدم قبول هذه الدعوى نابع من إدراك واقعي لحقيقة الإنسان ومحدوديته، فالإنسان مهما بلغ من الشأن لا بد له أن يعترف بان ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ وبالتالي لا يمكن جعل سقف يمثل حداً للكمال العلمي.

والفكرة الثانية: التي هي واقع لا بد منه وضرورة لا يستغنى عنها، هو شعور كل جماعة بأنها على الحق بناءً على ما عندها من معطيات، بالتالي من حقها أن تصرح بذلك وتدافع عنه وترفض ما تراه باطلاً، وبذلك تتسع مساحة الحوار بين الأديان على قاعدة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾.

وقد يتصور البعض أنه لا فرق بين الفكرتين فهما متفقتان في الجوهر مختلفتان في الصياغة والعرض، إلا أن الفارق الذي يجدر الإشارة إليه هو أن العقل الإنساني مع كونه قدراً على معرفة الأشياء والعلم بها إلا أنه يجعل الباب مفتوحاً لمزيد من التحقيق، ووصف البعض للعقل بالدوغمائية أحياناً وصف غير واقعي؛ لأن العقل بطبعه متطلع دوماً إلى الحقيقة ومنفتح لمعرفة المزيد،



وإنما النفس الإنسانية هي المسؤولة عن التعصب وإغلاق منافذ الحقيقة، ومن هنا يمكننا القول أن القطع بالحقيقة بالنحو الذي يغلق باب البحث والتحقيق هو فعل النفس وليس للعقل دخل فيه.

المعالجات المطروحة لنزع هذا الاشتباك بين الأديان، إما أنها قائمة على التأكيد على نسبية الإنسان، وبالتالي التشكيك في قدرة الإنسان على إمتلاك الحقيقة، أو قائمة على عدم الاعتراف بالحقيقة الدينية من الأساس، وبالتالي رفض الأديان بالجملة.

وقد اثمرت بعض الجهود نقاشات مقبولة، إلا أن الاسطفاف مازال واسعاً بين أصحاب الأديان من جهة، وبينهم وبين المدارس اللادينية من جهة أخرى، فأصحاب الأديان يؤكدون على حقهم في التعبير عن الحقيقة الإلهية، في قبال التوجهات التي تصدر حق الأديان في الوجود، أو على الأقل التي تدعوا للنسبية الدينية.

وما نحب الإشارة إليه يتمحور في بعدين. البعد الأول: فض النزاع بين أصحاب الأديان أنفسهم، بإيجاد تصور للدين يجعل وظيفة الأديان هي خدمة الإنسان وليست خدمة الإله.

البعد الثاني: يتعلق بالتيارات الدينية واللا دينية، ومحاولة فض النزاع الدائر بين الضرورة والاضرورة، وذلك بفتح النقاش حول أصل الحاجة إلى الأديان.



ولا يمكن معرفة إن كان هناك ضرورة أم لا، ما لم يحدد المقصود من الحاجة، وفي ظني أن الأرضية المشتركة التي يمكن الإنطلاق منها لحسم نقاش الضرورة هي الإنطلاق من محورية الإنسان، ضمن مقياس الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في حياة الإنسان، فإذا أثبت التيار الديني فاعلية خاصة للدين تفيد الإنسان في دنياه قبل آخرته، أو كونها تمثل حاجة روحية وجدانية لا يستغني عنها الإنسان، أو يفتح الدين له باباً من الأمل يرى من خلاله معاً لوجوده، حينها لا يمكن لأي جهة منازعته، إلا أن كل ذلك موقوف على إيجاد مفهوم للدين ينسجم أو يتعارض مع الحياة.

أما الحوار الفلسفي والتأصيل المعرفي للفكر الديني وأن كان مطلوباً، إلا أنه قد يقابل بفلسفات أخرى وتأصيلات مباينة له، وحسم مثل هذا الجدل يحتاج إلى حيادية وموضوعية متناهية وهذا ما يندر وجوده، ولذا أرى أن النقاش في البعد العملي للدين هو الأجدر لمواجهة التيارات اللادينية.

لا يجوز ادعاء إمتلاك الحل السحري لهذا الصراع الأبدي، طالما يصعب إيجاد الأرضية المشتركة، فصراع الأديان في ما بينها لا يمكن إيقافه بالقول لهم: أنكم لا تمثلون الحق ولا تحتكرون الحقيقة. والصراع مع اللاديني حول ضرورة الدين لا يمكن حسمه إذا تحركنا في إطار الإدعاء في مقابل إدعاء آخر؛ بل لابد من تقديم تصور يكشف عن الضرورة الحتمية للأديان.



الرجوع إلى الإنسان والإنطلاق منه من جديد يساعد في إيجاد أرضية مشتركة لمقاربة كل المفاهيم الشائكة ومن ضمنها المفهوم الديني، وهذا الرجوع يحتاج إلى التذكير الدائم والتنبيه المستمر بإنسانية الإنسان ومحوريته.

أما محورية الإنسان بالنسبة للأديان تكون بالتأكيد بأن ارتباط الإنسان بالله لا يعني إنفكاكه عن إنسانيته، كما أن الدعوة بضرورة الارتباط بالإنسان لا تعني الانفكاك عن الله، ومن هنا يكون البحث مثمرًا في نوعية العلاقة بالله التي يوجدها الدين في إطار الإنسان، وبمعنى آخر كيف يجب أن نفهم الدين؟ هل بوصفه قضية للإنسان ومن أجله، أم هي اعدام للإنسان من أجل شيء آخر؟

إذا أنطلقنا من المفهوم الذي أشرنا له سابقاً بأن الدين هو تطلع الإنسان إلى الغيب، نكون قد حصرنا الدين ضمن بعدي الشهود والغيب، ولكن لا بالمعنى الذي يكون فيه الشهود حاضراً في الغيب، وإنما بالمعنى الذي يجعل الغيب حاضراً في الشهود، والفرق بين المعنيين هو:

الأول: يحاول أن يستبدل الشهود بالغيب، والواقع بغير الواقع المشهود، فيصبح الدين ضمن هذه الصورة حالة مثالية فوقية مترفعة، تتجاوز كل الشروط الموضوعية للحياة، فيعيش الإنسان جذب عرفاني صوفي يخلق به في عالم إفتراضي خارج حدود الزمان والمكان، وهذه الصورة الصوفية لها واقعها وإن كانت بتأثيرات مختلفه ولكنها تتفق على عدم الاهتمام بالحياة.



أما الثاني: حضور الغيب في الشهود، بمعنى إكمال النقص الذي في الشهود بالكمال الموجود في الغيب، وبالتالي ضبط الواقع بقيم الكمال والجمال، فيصبح الدين حالة واقعية متفاعلة مع عالم الشهود تنطلق منه لتعود إليه.

ولكي نفهم الغيب لا بد أن نفهم الشهود أولاً؛ بوصفه مركز الاهتمام الأول للإنسان، فقبل أن يتطلع الإنسان إلى الغيب لا بد أن يتطلع للحياة التي يعيش فيها ويتفاعل معها، وإذا كان الشهود هو الأكثر حضوراً ووضوحاً حينها لا بد أن يكون هو الأساس الذي نقارب به فهمنا للغيب.

وفي ظني من الأخطاء التي وقعت فيها بعض القراءات الدينية هو تقديمها الدين بشكل مثالي لا يرتبط بهموم الإنسان الحياتية، وقد اثر ذلك على بعض التيارات التي انتجت خطاباً دينياً يتعد عن دنيا الإنسان، وطموحاته، وآماله، وآلامه، وبالتالي ضمن هذا التصور لا يتفاعل الدين مع اهتمامات الإنسان الحياتية وهمومه المصيرية، وقد تطرفت بعض التوجهات فحملت مفهوماً عدائياً للدنيا وأتخذت موقفاً مناهضاً لأي فهم ديني يسعى لتطوير حياة الإنسان وإعمار دنياه، الأمر الذي فتح الطريق أمام التيارات اللادينية بأن تجعل من الأديان رمزاً للتخلف والرجعية والجمود، وهكذا أصبحنا أمام أزمة حقيقية تسبب فيها المفهوم الخاطئ للدين، ولكي نوقف هذه الثقافة التبريرية للواقع الكارثي لا بد أن نعيد فهمنا للدين. وإلا فإن الحرب مع التيارات اللادينية سوف تكون خاسرة.



ولا يختص هذا الوصف بالديانات البدائية وإنما قد يتعداها للديانات السماوية لا في صورتها الحقيقية وإنما في فهم أصحابها، فالنصرانية كانت عقبة أمام الحضارة ولم ينطلق قطار التقدم إلا بعد إبعاد الكنيسة عن طريقهم، واليهودية تحولت إلى ديانة عنصرية لا تكترس بمصير الإنسانية، أما الإسلام فلم يبرأ من افهام مشوهة جعلت منه أكبر ازمة إنسانية على مستوى الساحة الدولية اليوم نتيجة حركات إرهابية متطرفة.

والخيار أماننا هو محاكمة الأديان بما تحمله من وعي حضاري تقدمي، يتيح للإنسان حياة كريمة في الدنيا قبل الآخرة، فالدين الذي يكون فاشلاً في حياة الناس هو افشل في آخرتهم أيضاً، وحينها يكون التمايز والتنافس بين الأديان والمذاهب ليس مجرد الأدعاءات الجوفاء بالقرب من الله، وإنما بمقدار قربها من الإنسان وما تحمله من خير، وتقدم، وتنمية، وكرامة، ورفعة، وعزة، وكل قيم الحق والفضيلة، فميدان الأديان هو الإنسان، وأختبار الاقتدار هو كيف نحيا لا كيف نموت.



## الخطاب الإسلامي وأزمة المفهوم الديني:

يمكننا تسجيل ملاحظات على مجمل الخطاب الإسلامي، أو على مستوى الوعي الديني المتاح عند الإنسان المسلم، فالوعي الذي حققه ذلك الخطاب، قد عمل على استبعاد الإنسان كقيمة محورية جاءت من أجلها التشريعات، وكرس الاهتمام بهذه التشريعات بوصفها قيمة في نفسها، في حين أنها لا تكتسب أي قيمة بعيداً عن الإنسان، كما أن قيمة الإنسان تتحقق عبر القيم التي تؤكد عليها التشريعات، ومن هنا تنبع خطورة تهميش الخطاب الإسلامي للإنسان كقيمة محورية، وتركيزه على التشريع بوصفه طوقساً مطلوبة لذاتها.

ولذا نجد أن حقيقة الانتماء للإسلام ضمن الوعي السلفي للدين، لا تتجاوز النظرة القشرية للأحكام والتشريعات، فتحول الإسلام عند بعض التيارات إلى ممارسات ظاهرية تقف عند حدود الشعيرة دون أن تتعداها إلى المضمون والجوهر، فالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وغيرها من العبادات، لا تعدو كونها - ضمن هذا الوعي السطحي - واجبات يثاب عليها الإنسان يوم القيامة، أما على مستوى الحياة الدنيا، فلا تشكل قيمة ملموسة لها علاقة

بالسلوك الحضاري للإنسان، وقد ساعد على ذلك أهمال البحوث الفقهية التي تبحث عن حكم الأحكام وقيم التشريعات، وهو البعد الذي يمكن أن يفتح الباب أمام فهم جديد للفقه يستوعب حاجات الإنسان وطموحاته، وبالتالي فإن الخطاب الإسلامي المتوارث في الجملة، قد عمل على تفريغ الدين من محتواه المتمثل في القيم.

والإسلام هو الرسالة الخالدة التي جاءت لتتويجاً لجهود الأنبياء السابقين، وكون الإسلام خالداً، يدل على شمولية الخطاب وتامة التشريع، كما أن الخاتمية تعني خلاصة ما يريده الخالق للمخلوق، وهذا النوع من التفكير هو الذي يخلق مساحة للتفاعل بين الإنسان ومضامين الدين وحكم التشريع؛ لأنه نوع من الوعي الباحث عن مراد الله وحكمته من خلق الإنسان ووجوده، فقيمة الإنسان في ما أراده الشارع للإنسان، وليس في ما أراده من الإنسان، حتى العبادة لا تكون عطاءً من الإنسان بقدر ما هي عطاءٌ للإنسان؛ لأن معناها حقيقةً ليس سلب شيء من الإنسان وإنما تحقيق قيمة له.

في الرواية أن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام قال: لم خلق الله الخلق؟ فقال: «إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدىً، بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعةً ولا ليدفع بهم مضرّة، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد».



فالإسلام بهذا المعنى، هو النظام الإلهي الذي يهدف إلى بناء الإنسان وتكامله في كافة المجالات، وعليه يمكن تلخيص فلسفة الإسلام في كونه المبدأ الذي يدفع بالإنسان نحو الأمام، وبالتالي لا يمكن قبول أي قراءة للإسلام لا تراعي هذا البعد الجمهوري فيه، وأنطلاقاً من هذه البصيرة يمكننا تشكيل معيار لمحاكمة المذاهب الإسلامية؛ لأن الطريقة التقليدية لعلم الكلام لم تعد كافية لحسم التباين والصراع بين أبناء المذاهب المتعددة، فالمذهب الإسلامي الذي يكون معبراً عن حقيقة الإسلام هو المذهب القائم على رؤية تكاملية للإنسان من خلال متبنياته وعقائده وتشريعاته، وعلى ذلك يمكننا القول أن أي عقيدة أو تشريع يورث الإنسان ثقافة سلبية لا يكون معبراً عن الإسلام.

وما لم ينجح فيه الخطاب الإسلامي إلا نادراً هو تصوير مفهوم حيوي للدين، وقد ساعد الاصطفاف والتمذهب الداخلي على الابتعاد بالإسلام عن غاياته الضرورية، وما حصل من انحراف في مسيرة الإسلام السياسية ساعد على إفراغه من محتواه القيمي، حتى أصبح الإسلام تصورات نظرية عقائدية تفننت كتب الكلام في تصويرها وشرحها والدفاع عنها، أو منظومة من الأحكام العبادية نُظمت وبوبت ورتبت لكن لا بالشكل الذي يجعلها ضرورة حياتية، وإنما قُدمت بالشكل الذي يكون ثمن الالتزام بها في دار غير دار الدنيا، والأمر الوحيد الذي أصبح له حضور من الدين في الحياة هو بعض التوصيات الأخلاقية. أما الكلام عن فلسفة الإسلام وأهدافه في الحياة ورؤيته



الحضارية إن لم يكن معدوماً فهو رؤية محدودة قاصرة، بحيث لو سألنا عن الهدف من الإسلام لكانت الجنة هي جواب الجميع دون إي اكتراث لحياة الإنسان في الدنيا.

وما يحتاجه خطابنا الإسلامي المعاصر هو تقديم فهم متكامل للدين يكون تقدم الإنسان أحد عناصره الضرورية، الأمر الذي يقودنا إلى تفكيك كل التصورات التقليدية للدين ودراستها برؤية قرآنية بعيداً عن الاسقاطات السلبية لتجربة المسلمين، والبداية الطبيعية لهذا المشروع لابد أن تكون معرفة الله تعالى لأنها أساس الدين أو كما يقول الأمام علي عليه السلام: «أول الدين معرفته»، والمعرفة التي يجب أن تكون ليست معرفة نظرية تصورية وإنما معرفة يكون لها انعكاساتها المباشرة على الإنسان.

وما يجدر الإشارة إليه هنا، هو أهمية الإنسان في أي خطاب مقترح، ومقاربة الحقائق الدينية بالشكل الذي تعزز محورية الإنسان، وهذا ما قصدت التأكيد عليه في هذا العنوان، ولكي تتضح الرؤية أكثر لابد من الوقوف عند بعض المفاهيم التي اكتسبت دلالات معكوسة في خطابنا الإسلامي مثل مفهوم العبودية. وقد استفيد مما ذكرته في كتابي (فلسفة التكامل).



## مفهوم العبودية بين السلبية والإيجابية:

من المفاهيم المغلوطة هي أن إحساس الإنسان بالعبودية لا يبقى معه أحساس بقيمة الإنسان، في حين أن العبودية ليست إلا تعبير آخر عن قيمة الإنسان، ولكي نؤكد هذا المعنى لا بد من مقارنة العبودية بالشكل الذي يعزز قيمة الإنسان.

حقيقة العبادة هي تحقيق الاقتراب من الله بالشكل الذي يصبح الإنسان متمحضاً تماماً لله، ليس وجدانياً فحسب، وإنما في كل شعوره، وسلوكه، ومعارفه، وانطباعاته، وحركاته، وسكناته، ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وبالتالي تكون قيمة الإنسان بما تمثله من صفات الجمال والكمال الإلهي، وليست قيمته نابعة من ذاته الفاقدة لكل كمال بطبعها، فالإنسان بما هو مخلوق يستمد طاقته وكمالاته من خالقه، وإذا كانت العبادة تجعل الإنسان يتصف بصفات الكمال والجمال، فلا قيمة للإنسان بدونها.

وعند هذه النقطة تتشكل مفارقة جوهرية بين قيمة الإنسان في الإسلام، وبين قيمة الإنسان في بعض الفلسفات البشرية، التي تتضخم فيها الأنا بالشكل

(١) الانعام: ١٦٩.



الذي يصبح فيها الإنسان رباً للوجود، وهذه نظرة غافلة عن حقيقة الإنسان العاجز بالذات والفقير إلى الله بالطبع، واهمال الإنسان لنقصه وفقره لا يورثه إلا مزيداً من الغرور وعبادة الذات، وهي النقطة التي تتوقف فيها مسيرة الإنسان التكاملية، بعكس أحساس الإنسان بحاجته إلى كمال الله فإنه لا يجعل لتطلعه حدود.

ولكن حتى تحقق العبادة هذا المعنى لا بد من مراجعة لهذا المفهوم.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، فهذه الآية إجابة صريحة عن السؤال: لماذا خلق الله الإنسان؟ فالعبودية تمثل هدفاً سامياً وقيمة عليا للإنسان، فما هي العبودية؟.

نحن هنا لا نحاول أن نثير البحث بشكله التقليدي، الذي يتناول تعريف العبادة في اللغة والاصطلاح، ومن ثم مناقشة الآراء وترجيح الأقوال، وإنما نحاول التعرف - وبشكل مباشر - على حكمة العبادة وحقيقتها، والفلسفة الكامنة فيها.

في البدء، لا يمكن أن تتضمن العبادة مفهوماً سلبياً، لا من جهة العبد ولا من جهة المعبود، لأن الله غني بذاته لذاته، غير محتاج لخلقه: ﴿وَمَنْ يَتَخَلَّ فَلِإِنَّمَا يَتَخَلَّ عَنْ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾<sup>(١)</sup>.



فمن الواضح إذن، أن الله لا يتنفع بعبادة العبد، بل العباد هم الذين يتنفعون، ومن هنا لا تكون العبادة حقيقة سلبية بالنسبة للإنسان أيضاً، أي بمعنى أن الله لم يخلق الإنسان لكي يستعبده، ويفرض عليه ما يقيده. الأمر الذي يحتم علينا البحث عن معنى للعبادة يستقيم معه التوحيد، وتنسجم معه فطرة الإنسان.

العبودية في الدلالة العرفية تتناقض مع الحرية، فكيف يكون الإنسان عبداً وفي الوقت نفسه حراً؟، وهل قيمة الإنسان في عبوديته أم في حريته؟ هذه الأسئلة يمكن أن تقودنا إلى إيجاد فلسفة للعبادة يرتفع بها التناقض وتحقق بها قيمة للإنسان.

ولكي نقرب من العبادة بالمعنى التشريعي، لا بد أن نقرب أولاً من العبادة بالمعنى التكويني، بوصفها الأساس الذي تبنى عليه العبادة في التكليف؛ فكون الإنسان عبداً باختياره، يعني بالضرورة كونه عبداً في كيانه، فحينها لا تكون هذه العبادات الشريعة حالة عرضية لم تركز على الطبيعة الإنسانية، وما نقصده بالعبودية التكوينية هو تعلق الوجود الإنساني بخالقه، فالقول إن الإنسان بذاته عبد، هو تعبير آخر عن القول إن الإنسان كائن مخلوق.

وبعبارة أخرى، هل الإنسان بذاته عبد؟ أم بذاته حر؟.

فإن كان الإنسان بذاته وفي أصل كينونته حراً، فالعبادة بالمعنى التشريعي لا تكون إلا على حساب تلك الحرية المتأصلة في الكيان، وليس أمام الإنسان إلا



التخلي عن حرّيته ليصبح عبداً، وهذا ما لا يمكن تبريره، فكيف يختار الإنسان بمحض إرادته أن يكون عبداً؟ إلا إذا أفترضنا وجود سلطة فوقية قاهرة فرضت هيمنتها على الإنسان، والعبادة بهذا المعنى ذات دلالة سلبية بامتياز على العبد وعلى المعبود.

فعلى مستوى العبد لا تعدو العبادة كونها تحجيماً لمقدراته، وتحديداً لإمكاناته، وإنقلاباً على فطرته وكيانه، والأمر قد يكون أكثر وضوحاً على مستوى المفارقة العرفية، التي تميز بين العبد المملوك لسيده وبين السيد الحر.

أما على مستوى المعبود، فإنها تكشف وبشكل ما، عن حاجته ونقصه، في بسط هيمنته ومصادرة حرية الإنسان.

ولذلك يجب مقارنة الحرية بالشكل الذي لا يتصادم مع العبودية، والحرية التي يجدها الإنسان في نفسه لا تعني بأنه ليس عبداً في أصل كيانه، وإنما هي موهبة إلهية تكرم بها الخالق على المخلوق، وإلا مجرد وصف الإنسان بكونه مخلوقاً لا يعد وصفاً مغايراً لكونه عبداً، فعلاقة الخالق بالمخلوق لا تتصور إلا في إطار العبد والمعبود، فإذا سلم الإنسان بكونه مخلوق فلا يحتاج الأمر إلى مرحلة ثانية تتحقق فيها العبودية التكوينية، فالمخلوق بطبعه معلق دوماً بخالقه، والموجود محتاج إلى موجد، بحيث يكون مُضطراً في بقائه إليه، وتلك العلاقة الاضطرارية هي نفسها العبودية إذا كان الإنسان قد خلقه الله، فهو إذن لم يوجد نفسه، ولا هو يمدّها بطاقة البقاء، ولذلك فإنه موسوم بطابع



(العبودية الذاتية)، النابعة من كيانه الطارئ الذي يملكه الله بكلتا يديه، وقد وهبه إياه بكامل مشيئته، وسوف يأخذه منه متى أراد بكل قوة وسلطان، وأي عبد أشد عبودية، وأوسع رقاً من هذا الذي لا يملك خلقه، ولا يضمن لنفسه البقاء؟! وفي المقابل، أي سيد أقوى سيادة وأوسع سلطاناً من (الله) الذي يعطي الوجود ويضمن البقاء، وإن شاء منع؟.

وتأتي من طبيعة هذه المقابلة العميقة حقيقة (الحاكمية) المطلقة لله سبحانه على البشر جميعاً، كما تتحقق طبيعة (المحكومية) الشاملة للإنسان، بحيث يفرض عليه العقل والضمير أن يخضع لله في كل شؤونه، وألا يعمل إلا بما يوحيه إليه سبحانه، ويلزمه في حقل الدنيا والآخرة سواء بسواء، ذلك لأن مجرد تصور (المالكية الإلهية)، و(العبودية البشرية)، كاف لإحياء فكرة العبادة والخضوع أمام الله تعالى، إذ الفكرة هذه ليست إلا تعبيراً عن تلك الحقيقة.

فالتسليم في عمق الشعور، تعبير عن التسليم في عمق الوجود، والطاعة في حقل الإرادة، تعبير عن الطاعة في حقل السنن الكونية، والعمل وفق هدى الله في التشريع، تعبير عن العمل وفق هداية في التكوين، والسجود على الأذقان اختياراً، تعبير عن السجود في الكيان اضطراراً، والصيام عن الشهوات وهي مقدورة، تعبير عن الصيام عن التمنيات وهي مستحيلة، والدين، كل الدين، انعكاس في الشعور، وفي الإرادة عما هو حقيقة وواقع في اللاشعور وفي النظم الكونية فيما وراء الإرادة".

وهذا الانسجام بين العبادة في التشريع والعبادة في التكوين، هو السبب الذي يجعل الإنسان في تكامله منسجماً مع كل الوجود، فإذا كان الإنسان في واقع كيانه عبداً لله، تكون الحرية حينئذ موهبة ومنة إلهية، تطول الله بها على العباد.

والحرية بهذا الفهم لا يمكن أن تكون تأسيساً لخيارات تبتعد عن حقيقة العبودية؛ فالحد المشترك، الذي يجمع بين كيان الإنسان المضطر في عبادته لله وبين الحرية، هي المسؤولية، والمسؤولية تعني أن تتحرك الحرية فيما ينسجم مع الطبيعة التكوينية للإنسان؛ لأن الحرية ليست مطلق الترجيح بين الخيارات، وإنما الحرية هي ترجيح الأصلح الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان العابد بكيانه لله، وإلا تكون الحرية عقبة حقيقية في مسيرة الإنسان التكاملية؛ لأن بإمكان الإنسان أن يختار بحريته السير عكس اتجاه السنن الكونية.

صحيح إن الإنسان حر في أن يكون عبداً أو لا يكون، ولكنه مسؤول، فالعبادة على مستوى التشريع، هي نوع من الإقرار بكونه مخلوقاً، وهذه الحقيقة هي بداية الطريق، لسعي الإنسان نحو الله الخالق.

وبهذا بدأنا نقرب من معرفة حكمة العبادة، فإذا بدأنا بالآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(١)</sup>، وجدنا أنها تشير للعبادة على مستوى التشريع وليس التكوين، وهي ترسم بذلك فلسفة خلق الإنسان وحكمة وجوده.

(١) الذاريات: ٥٦.



وإذا تمعنا فيها، نجد أن هناك مقابلة بين كلمة الخلق وكلمة العبادة، فإذا عرفنا عمق معنى كلمة الخلق نعرف عمق معنى كلمة العبادة، وذلك لأن العبادة جاءت كنتيجة طبيعية لخلق الإنسان، فمتى ما كان هناك خلق، كانت هناك عبادة، فكأنها لازم ذاتي لا تنفك عن الخلق، ومن المعلوم أن كلمة الخلق لها معانٍ، فأَي معنى من معاني الخلق يمكن أن يقابل مفهوم العبادة، أو يحقق مفهوم العبادة؟.

هنالك ثلاث معانٍ للخلق، وهي:

المعنى الأول: أن الخلق أو المخلوق أمر واقعي له تحقق ليس وهماً وخيالاً، بخلاف المدارس السفسطائية والمثالية التي شككت في حقيقته، فالمخلوق حقيقة متمثلة في الخارج، وأقرب طريق إلى معرفته هو التنبه إلى واقع وجوده، والاعتراف بأن للإنسان كياناً وحقيقة وليس وهماً وخيالاً، وهو بداية تأسيس قيم حياتية تؤكد حق الإنسان في الوجود. وبالتالي إن المعنى الأول لكلمة الخلق (المخلوق هو الامر الذي له واقعية وتحقق في الخارج).

المعنى الثاني: أن الخلق ليس إلا الوجود القائم في وجوده بالغير، بمعنى أن تحققه الذي اشرنا له في المعنى الأول ليس إلا تحققاً بالغير وليس بالذات، فالإنسان بوصفه مخلوقاً لا بد أن يكون وجوده قائماً بالله، مما يعني أن وجوده حقيقة طارئة، تحتاج دوماً في وجودها إلى الموجد، فيكون الخلق بهذا المعنى مقابلاً للعبودية بالمعنى التكويني.

المعنى الثالث: أن الإنسان ما دام مخلوقاً، فهو لا يزال ناقصاً، يعيش حالة من الضعف: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ﴾<sup>(١)</sup>، والشعور بالضعف والفقر والحاجة، هو بداية السعي لإكمال النقص، لأن الذي خلقه من لا شيء، قادر على أن يزيده كمالاً، ويبارك له في قدراته: ﴿وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾<sup>(٢)</sup>، والطريق إلى إكمال النقص هو الرجوع إلى الله تعالى، والطلب منه والتقرب إليه سبحانه ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وهنا ربط واضح بين الدعاء والعبادة، وبين طلب الحاجة والاستجابة، والحاجة دليل للنقص، والاستجابة إكمال للنقص.

وكل هذه المعاني تحقق مفهوم الخلق (وما خلقت)، فيمكن أن يقال: الخلق هو هذا الذي تراه ماثلاً أمامك، أو: الخلق هو الحقيقة التي تحتاج إلى خالق، أو: الخلق هو الناقص الذي بإمكانه أن يتكامل.

بعد أن نحقق هذه المعاني، نجد أن المعنى المقابل للعبادة هو المعنى الثالث، وهو أن الموجود قابل للنمو والتكامل، فتصبح حقيقة العبادة: تكامل الإنسان والعروج به في مدارج الكمال، فإذا كان الإنسان يمثل محور الخلق، وكان تكامل الخلق من أجل الإنسان، فلا بد أن يكون للإنسان تكامل خاص، وهذا

(١) الروم: ٥٤.

(٢) النساء: ٣٢.

(٣) غافر: ٦٠.



سر دعاء الأنبياء والرسل للعبادة، لأنها الطريق الذي يحقق للإنسان تكامله، بعد ربطه بالله مصدر كل كمال.

فمعرفة الله سبحانه تعني معرفة الأسماء التي هي عناوين الكمال، فمن اسم العليم تتحقق قيمة العلم، ومن اسم القدير تتحقق قيمة القدرة، ومن اسم الرحيم تتحقق قيمة الرحمة، ومن اسم الكريم تتحقق قيمة الكرم ... وهكذا كل أسماء الله قيم تحقق تكامل الإنسان، كما أن هذه الأسماء هي ذاتها الطريق الذي يحقق العبادة: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾<sup>(١)</sup>، وسوف نفصل الحديث لاحقاً في موضوع الأسماء.

وبذلك، تصبح غاية العبادة هي التكامل، الذي يسعى إليه الإنسان، فإذا كانت فلسفة الإسلام هي العبادة، وفلسفة العبادة هي التكامل، فتكون فلسفة الإسلام هي التكامل، وهنا تنسجم فلسفة الرسالة الداعية للعبادة مع فلسفة الخلق الداعية للتكامل؛ لأن العبادة هي التعبير الآخر عن التكامل، فقيمة الإنسان تكون في كونه عبداً لله فمنه يستمد كل عناصر الكمال، وقيمة الإنسان هي في ما يحمله من قيم، ولا وجود لهذه القيم ولا طريق إليها إلا بالاتصال بالله المالك لكل كمال.



وبهذا نكون قد رسمنا الخريطة العامة لفلسفة الدين والرسالة، فكل عقيدة يعتقد بها المسلم، أو كل حكم يتعبد به، أو كل شعيرة يتقرب بها، لا بد أن تكون موصلة لهذا التكامل، ومزيجة لكل معوق لهذه المسيرة.

في الخلاصة مفهوم الدين يجب أن يعبر عن حقيقة الإنسان أولاً، وطموحاته ثانياً، بحيث يدفعه إلى تحقيق الكمال في كل حقول الحياة، وبالتالي الدين نظام قيمى يستمدّها من معرفة الله وأسمائه. فكل أمر يعزز قيمة العلم، والحياة، والقدرة، والعزة، والرفعة، والرحمة... وكل القيم، هو مطلوب دينياً.



## الدين في منظار العلم والفلسفة:

يقطع البعض بخروج الدين بتاتاً عن نطاق العقل ومنطق العلم، يقطع البعض الآخر بامتلاك الأديان للحقيقة مطلقاً وفي شتى المجالات. وفي اللحظة التي يحتمي فيها التيار الأول بالعقل وأسباب العلم، يحتمي التيار الآخر بالوحي الذي لا يكون إلا صواباً.

وبرغم هذه القطيعة التي تتجلى للناظر في الوهلة الأولى، هناك بعض المحطات التاريخية التي حصل فيها نوع من الوئام، وبخاصة بين الدين والفلسفة حيث كان الصراع محصور بينهما قبل ظهور العلم في عصر النهضة، فقد حاول بعض الفلاسفة تقديم الأديان بصورة عقلية فلسفية كما فعل منذ القدم الفيلسوف اليهودي فيلو السكندري (٢٠ ق م - ٥٠ ق م). وفي المسيحية برز الكثير من الفلاسفة الذين قدموا المسيحية بثوب عقلي، وكان أكثرهم تأثيراً توما الاكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤ م).

أما في الإسلام فقد ظهر بعض الفلاسفة الكبار من أمثال الفارابي، وإبن سينا، وإبن رشد وغيرهم، برغم المعارضة الكبيرة للتوجه الفلسفي من قبل الفقهاء، وقد كان كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) بمثابة ضربة قوية للتيار الفلسفي في



الوسط الإسلامي، الأمر الذي دفع بن رشد للرد على الغزالي بكتاب (تهافت التهافت) دفاعاً عن موقف الفلاسفة. ومع الجهود الكبيرة التي قدمها الفلاسفة الإسلاميين إلا أن التيار الفلسفي لم يكتب له الانتشار إلا ضمن دوائر ضيقة ومحدودة.

وإذا كان للأديان القدح المعلن في قبال الفلسفة، إلا أن ذلك لم يتحقق لها في قبال العلم، وقد شهدت أوروبا في بداية عصر النهضة موجة عارمة من الأحاد باسم العلم "وذلك أن العلم كان ينادي بالتحتمية التي تعني أنه إذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج. بناء على ذلك يكتفي العالم بنفسه، ولا حاجة به إلى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها في طريقها المحتوم"<sup>(١)</sup>.

وبالمقدار الذي كان رجال الدين مسيطرون على أوروبا وقيمون محاكم التفتيش التي تلاحق العلماء، بنفس هذه السطوة أصبح رجال العلم يحاصرون رجال الدين بعد عصر النهضة، فشنوا حربهم على الدين تسخيفاً وتجهيلاً به إلى أن تم عزله عن الحياة.

---

(١) - العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، إميل بوترو، ترجمة أحمد فواد الأهلواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، من المقدمة ص ٤.



ومع تسليمنا بالمساهمات الكبرى لرجال العلم في تحقيق نهضة علمية واسعة، إلا أنه يبدو أن تفسير الكون والإنسان برؤية تجريبية أحادية نوع من الإفراط، يؤدي إلى تفريط في جانب آخر تضيع معه الكثير من الحقائق.

فهل كل الظواهر وبخاصة الإنسانية منها خاضعة للتجربة؟

ألم يعجز العلم بالفعل أمام كثير من الظواهر الإنسانية؟

فمن الضروري فتح مسار العلم أمام العقل التحليلي والتأملي، فمظاهر الحياة والوجود أوسع من أن تحيط بها مختبرات التجربة، والأديان وإن كانت مقاربات فوقية إلا أنها تمثل حاجة أصيلة للإنسان لا يصح أهملها بالمرّة، والقوانين الحتمية التي أعتمدها رجال العلم تغطي بعض الجوانب، وتبقى كثير من الجوانب تتحكم فيها الاحتمالية، الأمر الذي يمكن فهمه في إطار وجود قوة خارج الطبيعة لها إرادة وتدخل، فالعلم "منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية، وأن القانون الذي يحكم العالم هو قانون الاحتمالات، وبذلك أنفسح المجال للقول بقوة عليا تسير العالم خارج نفسه"<sup>(١)</sup>.

والقول بوجود هذه المساحة لا يعني رجوع الدين بمقولاته التقليدية، فقد أصبح العقل الإنساني أكثر صرامة بعد عصر العلم، فما كان يمثل يقينيات

دينية تعارف وتعاهد عليها البشر لم تعد تقنع أحداً، ومن هنا يتعاضم التحدي أمام الأديان لتقديم مقاربات تتكامل بالعلم والعقل معاً، فعجز العلم أمام كثير من الأسئلة لا يعني قبوله يقينيات الأديان بدون سؤال وحوار.

وما يمكن أن يكون متاحاً أمام الأديان يكون بنفس القدر متاحاً أمام الفلسفة، بل قد تكون هي المسؤولة في نظر العلم عن سد الفراغات التي لم يتمكن العلم بعد من سدها، فبين عجز العلم وقطيعات الأديان توجد مساحة تحتلها الفلسفة، وهذا ما أكد عليه الفيلسوف البريطاني برتراند رسل<sup>(١)</sup> بقوله: "أحب أن أفهم الفلسفة على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الارغام، سوى كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي؛ والعلم - في ما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واحد بين اللاهوت والعلم (منطقة حرة) حلالاً للطرفين جميعاً، فهي معرضة لهجمات الفريقين معاً؛ وهذه المنطقة الحرة هي الفلسفة؛ فتكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها، والتي تستثير أهتمام العقول المتأملة أكثر

(١) - برتراند أرثر ويليام راسل (بالإنجليزية: Bertrand Russell) (١٨ مايو ١٨٧٢ - ٢ فبراير ١٩٧٠) إيرل راسل الثالث، فيلسوف وعالم منطق ورياضي ومؤرخ وناقد اجتماعي بريطاني. في مراحل مختلفة من حياته، كان راسل ليبرالياً واشتراكياً وداعية سلام إلا أنه أقر أنه لم يكن أيّاً من هؤلاء بالمعنى العميق.



مما يستثيرها شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التي أجاب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما اقنعت أسلافنا..<sup>(١)</sup>

فتصبح الفلسفة بذلك هي النظام المعرفي المؤهل لسد ذلك الفراغ في المعرفة، في حين يصبح اليقين حكر خاص بالعلوم التجريبية، أما الأديان ضمن هذه الرؤية هي ليست علماً وليست فلسفة؛ فإستنادها على التقاليد أو على الوحي يخرجها من الإطار العقلي إلى إطار المعرفة الإرغامية التسلطية.

صحيح أن التنظير لإيجاد مساحة أخرى للأديان بين الفلسفة والعلم من الصعوبة بمكان؛ لعدم وجود مفهوم منضبط للأديان من جهة، والتباين في المواقع المعرفية من جهة أخرى، فالمساحة التي ينضبط فيها فهمنا للدين، هي ذاتها المساحة التي تحدد فيها الأديان تموضعاتها المعرفية، وكما أن الموقع المعرفي الذي ينطلق منه الراصد لظاهرة العلم، والفلسفة، والدين، يتحكم في المساحات التي يتحرك فيها كل واحد منهما، والقول بإمكانية توحيد المفاهيم والرؤى المعرفية ضرب من المحال كما هو معلوم. فبرتراند رسل عندما ينطلق في رصده كفيلسوف، نجده يمنح مساحات التأمل والمعرفة العقلية للفلسفة،

(١) - تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ت

كما يحتفظ للعلم بحق اليقين، صحيح أنه لم يدعوا لمصادرة حق الأديان في الوجود، إلا أنه أخرجها من دائرة الفاعلية الإنسانية، عندما جعلها خارج حدود اليقين أو التأمل العقلي.

والاوصاف التي سيقى لوصف الدين في عصر النهضة وما بعده، تنسجم مع الجو الثقافي الذي كان سائداً في تلك الفترة، الأمر الذي يؤكد على أن سبب التباين في عالم الأفكار - في الغالب - هو تباين في المواقع، فإذا تمكنا من الوقوف على الأرضية التي أنطلق منها هذا الوصف سوف نصل إلى نفس النتائج التي وصلوا لها، فأفتتان الإنسان في عصر النهضة بالعلم، وما توصل إليه من حقائق، وما ابدعه من مناهج في المعرفة، واصتدام كل ذلك بالكنيسة التي وقفت وبكل قوة أمام عجلة التقدم والتطور العلمي، كان سبباً كافياً لوصف الدين بتلك الأوصاف. وفي المقابل فإن الهيمنة التاريخية للكنيسة وتحكمها في المجتمع جعل من الطبيعي أن تتخذ موقفاً سلبياً من الحركة العلمية خوفاً على موقعها، فكان عصر النهضة إيذاناً لمرحلة جديدة تازمت فيها العلاقة مع الدين إلى درجة العداء، وبدأ عصر العولمة كخيار ثقافي وسياسي واقتصادي ومازال يهيمن على المشهد الإنساني.

الأمر الذي يجعل السؤال عن الأديان سؤال مصيري يلاحق الإنسان في كل محطاته التاريخية، ولا يمكن أن نبشر باللحظة التاريخية التي يتوقف فيها هذا السؤال عن الإلحاح، فإن أدخلنا الأديان في دائرة العلم والمعرفة، لابد أن



نجيب عن السؤال الذي يبحث عن المساحة التي تغطيها الأديان وفي كل مرحلة من مراحل التقدم العلمي، وإن أخرجناها من هذه الدائرة لابد أن نجيب عن ضرورتها الوجودية وأهميتها الإنسانية.

ولا يجوز الاستهانة بهذه الإشكالية ومن ثم تقديم مقاربات تستهين بالعلم، أو تستهين بالدين، وقد تسرب هذا النقاش إلى الساحة الإسلامية، وزاد من حالة الاصطفاف بين التيارات الالحادية والدينية، في حين أن التأكيد على أهمية العلم لا يعني ابداً عدم أهمية الدين، والعكس صحيح أيضاً، ومع ذلك لا يمكن أن تستقيم هذه المعادلة إلا إذا كان الدين والعلم كليهما يحققان تكاملاً لا يستغني عنه الإنسان، الأمر الذي يعيدنا إلى الإنسان والاقتراب إليه من جديد في رؤية شاملة تفهمه كما هو ليس كما يريد كل توجه أن يراه.

والمقاربة المتفهمة للعلاقة الجدلية بين الروح والبدن في الإنسان، هي ذاتها المقاربة التي تفهم جدلية العلاقة بين الدين والعلم، فما يحققه العلم للإنسان لا يمكن أن يحققه الأديان، والعكس صحيح، ليس لأن العلم والدين من سنخ واحد، أو أنهما يرجعان إلى مصدر واحد؛ وإنما لأن كليهما يخدمان شيء واحد وهو الإنسان المركب من روح ومادة، فمحاكمة الأديان بآليات العلم، أو محاكمة العلم بأدوات الأديان، هو الذي يحدث ذلك الشرخ الذي لا يثلم.

ومع ذلك فإن حفظ الحدود الفاصلة بين العلم والدين، ورسم المساحة التي يتحرك كل واحد فيها، وأن كان صالحاً لفض الاشتباك بينهما، إلا أنه لا يتم إلا





بتهميش الدين أو حصره في حدود التجربة الشخصية الذاتية، وهذا ما لا يمكن أن يكون حلاً جذرياً، وبخاصة مع الرؤية التي ترى الدين أكثر تفاعلاً في الحياة وأوسع من الصورة العرفانية الضيقة، فالذين يدعون امتلاك الدين لرؤية كونية، وأخلاقية، وأجتماعية، وثقافية لا يمكنهم التنازل لصالح الفلسفة لتشكل مع العلم جناحي الحقيقة كما أراد برتنارد رسل.

ونحن هنا لا نرفض المقاربة الوجدانية للدين، وإنما نرفض تمرير فكرة كون العقل هو العقل التجريبي فقط، والتسليم بهذه الفكرة يجعل مقولات الدين وإيمانياته غير عقلية، وهذا ما لا يمكن قبوله، والمقاربة التي قدمها فرح انطوان، وأشاد بها عزمي بشارة بوصفها أنقى النماذج العلمانية المتفهمة للدين، مقبولة في الجملة إلا أننا نرى فيها تسليم للعقل بكونه تجريبي فقط، يقول عزمي بشارة: "يقترح فرح أنطوان (١٨٧٤ - ١٩٢٢) حلاً يمكنني أن اعتبره من أنقى النماذج العلمانية النظرية العربية (وهو ليس كذلك في هذا الموضوع وحده، بل في قضايا علمانية المجتمع والدولة أيضاً). لكنه يطرحه هنا من خلال المسألة الفلسفية موضوع النقاش: هل يخضع العقل للدين كما عند الغزالي؟ أم يخضع الدين للعقل مع تجنب مناقشة الإلهيات عقلياً عند بن رشد؟ يقول فرح أنطوان: إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. أما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتاب من غير فحص في



أصولها. ولا يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى (عقل وقلب) بدعة في العلم وهادمة لسلطته، لأن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل. فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك أن العلم يفترض وجود المادة التي كَوّن العالم منها لتعليل وجود الكون... وهو يفترض وجود النفس... فإذا كان العلم نفسه لا يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلمية فكيف يجوز له إنكار الأمور القلبية... مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها الذاتي فهي تقول (أنا) وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها. وشعور القلب بلذة الفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر، وهي الأمور التي يتهم عليها العقل، ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة لا عن وجدان الإنسان نفسه<sup>(١)</sup>.

ومن هنا كانت المقاربة المطلوبة هي التي ترسم نقاط الالتقاء بين الدين والعلم، ولا يتم ذلك بمجرد جعل مقولات الدين مقولات معرفية عقلية، وإنما بجعل غايات العلم أيضاً غايات دينية، والذي يميز الديني عن اللاديني ليس مجرد نسبته إلى المقدس، وإنما الذي يميزه كونه قيمة أو ليس بقيمة، والمقدس نفسه لا يكون مقدساً إلا بمقدار ما يحمله من قيم، والإنسان لم يتطلع إلى الغيب إلا لكونه مصدراً يستلهم منه قيم الحق والجمال، فقيمة العلوم

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٦٧.



بما تحمله من قيم ومكاسب حياتية للإنسان، وقيمة الدين في دعوته لتلك القيم.

والذي يحكم كل هذه المعادلة هو الإنسان بوصفه محوراً للدين ومحوراً للعلوم أيضاً، وأهمية الدين تعود إلى تذكير الإنسان بالقيم التي تجعل منه كائن له قيمة، ومن نفس هذه الزاوية يكون الدين مهماً في مجال تطور العلوم لأنه يشكل الضمانة الأخلاقية لذلك التطور، وهكذا تكون اللحظة التي نتساءل فيها عن أهداف العلوم وغاياتها هي اللحظة التي تقربنا من الدين، واللحظة التي يكون فيها الإنسان متديناً يكون فيها قريباً من الحياة؛ لأن القيم لا يكون لها معنى إلا من خلال تفاعلها مع الواقع الحياتي للإنسان.

فالنظر الى الدين بوصفه قيم ينتهي إلى العلم؛ لأن القيم لا يمكن أن ترتبط بالواقع إلا إذا استعانت بالعلوم، والنظر إلى العلوم بوصفها قيم يقربها من الدين، وكل ذلك يكون مفهوماً إذا كان هدف الأديان هو أعمار الحياة وتطوير الإنسان في إطار القيم، وهو الأمر الذي يحتاج إلى تأصيل في قبال الرؤية التي تصور الأديان وكأنها وجدت من أجل عالم آخر غير عالم الدنيا.

وفي الإسلام قد نجد ما يعين على تلك النظرة، حينما يدعو القرآن إلى الحياة وإلى العلم وإلى التعقل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾<sup>(١)</sup>، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ

(١) الانفال: ٢٤.

وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً<sup>(١)</sup>. وقال: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>(٢)</sup>. وقال: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>. وهي دعوة تجعل العلم بلا سقف يقف عنده، كما أكد كثيراً في آياته على ضرورة العقل والتعقل.

فالدين هو الذي يعزز مسيرة العلم، والعلم هو الذي يعزز مسيرة الإنسان، ومن هنا فإن الدين الذي يجب أن نفهمه لابد أن يكون إطاراً تنظم فيه كل قيم الكمال والجمال، كما أن العلوم التي يجب أن تسود هي العلوم التي تراعي تلك القيم، وإلا أصبح مضارها أكثر من نفعها كما هو واقع الحال اليوم.

يقول أينشتاين: «لا أتصور العلم دون إيمان عميق. ويمكن تشبيه الموقف بصورة مجسدة: العلم دون الدين أعرج، والدين دون العلم أعمى»<sup>(٤)</sup>.

يقول البروفيسور هوستن سميث أستاذ الفلسفة وعلوم الأديان في العديد من الجامعات الأمريكية: "تعود أسباب الأزمة التي يمر بها العالم وهو يدخل الألفية الجديدة إلى أمور أعمق من طرق تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية. إن الشرق والغرب يعانيان - كل بطريقته - من أزمة واحدة مشتركة سببها

(١) الاعراف: ٣٢.

(٢) المجادلة: ١١.

(٣) يوسف: ٧٦.

(٤) - خرافة الأحاد، ص ٨٢.

الحالة الروحية للعالم الحديث، فقد أتمت هذه الحالة الروحية بفقدان اليقين الديني وفقدان الإيمان بالسمو والتعالي على الوجود المادي بأفائه الرحبة الواسعة. وطبيعة هذا الفقدان غريبة، لكنها - في النهاية - منطقية ومتوقعة. مع تدشين عصر النظرة العلمية البحتة، وبدأ إحساس البشر بأنهم أصبحوا يمتلكون أسرار المعاني في العالم ويعرفون مقاييس ومقادير كل شيء، بدأت المعاني في الانحسار، وأخذت مكانة الإنسانية تتضاءل. لقد فقد العالم بعده الإنساني وبدأنا نفقد السيطرة عليه<sup>(١)</sup>.

وما يحتويه هذه الطرح من تبسيط لا يتجاهل حجم التعقيد الذي يكتنفه الموضوع، إلا أنه تبسيط يعيد القضايا لحجمها الطبيعي، بعيداً عن المحيط الثقافي الذي حصل فيه التباين والجدال بين العلم والدين، وهذا الجدل التاريخي مر بمحطات مختلفة كل واحدة منها أضفت تعقيداتها الخاصة، فطبيعة هذا النقاش قبل عصر النهضة تختلف عن ما بعدها، وهي بدورها تختلف عن ما بعد الحداثة، ويختلف كل ذلك مما عليه الوضع في عالمنا الإسلامي، والتفكير في علاقة العلم بالدين بعيداً عن كل هذه الظروف يقودنا إلى تكاملية في الفهم يكون فيها الدين والعلم الجناحين التي يخلق بهما الإنسان.

(١) - لماذا الدين ضرورة حتمية، البروفيسور هوستن سميث، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ص ٩.



وإذا أردنا ارجاع الخلاف إلى أبعاده الحقيقية، يمكننا القول أن تعريف الدين لم يحظى بحيادية مقبولة، ووقع التطرف في تقييمه سوى كان من المؤيدين أو المنكرين، ويمكن حصر الخلاف في بعدين بينهما تداخل كبير.

فالبعد الأول: يتسأل عن المبرر المنطقي لوجود الأديان، في حين أن البعد الثاني: يبحث في مقولات الدين ومبنياته هل تحظى بالقبول العلمي والمنطقي، أم هي مجرد إيمانيات فوق عقلية وفوق منطقية؟

ولا ينفك البحث الثاني عن الأول بوصفه الطريق الذي يحقق التبرير المنطقي لوجود الأديان، فدافع أصحاب الأديان عن مقولات الدين بجعلها في الإطار العقلي المعرفي، في الوقت الذي كانت فيه هذه المقولات عرضة لانتقادات لاذعة من قبل المنكرين للأديان، ويستمر هذا الجدل طالما لم توجد منطلقات مشتركة.

وفي ظني من المفيد قبل الحوار حول مقولات الأديان، أن يكون هناك حواراً حول الرؤية الكونية بشكل عام بما فيها الإنسان كموجود له محورية في الوجود، ومن ثم يكون التقييم لهذه المقولات إنطلاقاً من هذه الرؤية، إما أن تتموضع داخل هذه الرؤية وتتكامل بها، وأما أن تكون نشازاً.

والعامل الأكثر ضبطاً لهذه الرؤية هو موقعية الإنسان في هذا التصور، فالرؤية الكونية المادية تغطي جوانب دون أخرى من اهتمامات الإنسان، وكذا الحال



إذا كانت الرؤية تنطلق من البعد الروحي والمعنوي، وعليه من المفترض أن تراعي هذه الرؤية كلا البعدين في الإنسان، كما عليها أن تراعي فهم المصير الحتمي الذي تسير نحوه الحياة، فإذا أراد العلم أن يحتكر الحقيقة فعليه أن يستوعب كل حاجات الإنسان وأهتماماته الروحية كما المادية، وهذا ما لم يدعيه العلم لنفسه، وإذا أراد دين من الأديان أن يكون بديلاً حتى عن العلوم التجريبية، فعليه أن يكون بديلاً عن الجامعات والمراكز البحثية.. وهذا ما لم يتبنه دين من الأديان.

ولا يعد هذا توزيعاً للمهام وتقسيماً للأدوار، وإنما محاولة لإيجاد معيار لمحاكمة الأديان أولاً وقبل كل شيء، فمقولات الدين التي لا تخدم تلك الرؤية، أو التي تسير في مسارات معاكسة لما ثبت من العلم بالضرورة، يجب مراجعتها لإعادة إنتاجها، أو حتى تجاوزها، كما أن العلم الذي لا يحقق تطلعات الإنسان التكاملية المادية منها والمعنوية معاً، يجب لجمه وإعادة توجيهه بالشكل الذي يخدم تلك التطلعات. "فالدين يتعامل مع أسئلة الفلسفة الجوهرية نفسها التي لا يتعامل معها العلم مثل أسئلة المعنى والوجود والبدايات والنهايات. وهي أسئلة فكرية روحية، حتى أنها قد تكون عقلانية، لكن العلم لا يزعم امتلاك إجابة عنها، ولا يدعي حتى طرح هذه الأسئلة. فهو حين يدعي ذلك يتوقف عن أن يكون علماً. تبقى هذه الأسئلة مصيرية ووجودية حتى لو لم يعالجها العلم. ويعتبرها كثيرون الأسئلة الأكثر أهمية في الحياة. ولم ينفي العلم



المتافيزيقا؛ والفلسفة لم تضحي بالثيولوجيا- اللاهوت، وذلك خلافاً لما يدعي أوغست كونت في ثلاثيته التطورية"<sup>(١)</sup>.

---

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق ص ٢٧١.

## الدين حقيقة عرفانية أم معرفية:

لا يفارقنا السؤال عن مفهوم الدين في كل زاوية من زوايا البحث، فأختلاط المفاهيم يؤدي دائماً إلى تباينات في كل العناوين الخلافية، وفي ظني عدم رصد مفهوم واحد ومنضبط للدين، إما يعود إلى اهتمام التعريفات بالدين كظاهرة اجتماعية نسبية، وإما نتيجة لحصر الدين ضمن التجربة الروحية الفردية أو الأخلاقية. وكلها تعريفات وصفية تنظر الى الدين من الخارج، دون البحث عن نظرة الدين لنفسه من الداخل.

ف نجد بعض الاتجاهات اعتمدت على التعريفات الرسمية أو العقائدية، كما هو الحال في كتب الكلام الإسلامي، وأعتمد آخرون على التعريفات التي تجعل الدين ضمن التجربة الذاتية والعاطفية، كما أكد على ذلك علماء العرفان والتصوف، وفي مقابل كل تلك الاتجاهات أوجد علم الاجتماع لنفسه طريقاً آخر يركز فيه الاهتمام على دور الدين في النظام الاجتماعي للبشر، هذا مضافاً للتعريفات التي تحصر الدين في إطار الأخلاق وتهذيب النفس وترشيد السلوك.



والقاسم المشترك بين أكثر التعريفات هو تأكيدها على دور الإيمان بوجود إله أو سلطة غيبية، تشكل المحور التي تدور حوله الشعائر والتشريعات، أو الأساطير والخرافة. إلا أن البعض مهتم بإيجاد تعريف يشمل كل الأديان البشرية، فيستبعد من التعريف ضرورة وجود إله لكونه شرطاً يستبعد الأديان غير التوحيدية مثل البوذية. ويرى البعض الآخر أن بنية الحد الأدنى للدين يجب أن تشتمل ثلاث عناصر وهي: (عقيدة، وعبادة، وقصة كونية) والتعبير بالحد الأدنى يفسح المجال للأديان التي تشرط تشريعات وقيماً اجتماعية وسياسية.

وتتفاوت الأديان في أهمية الاعتقاد، فبعضها يجعل الاعتقاد هو القيمة الأساسية أكثر من الممارسة الصحيحة مثل المسيحية. في حين تركز البوذية و الهندوسية على الممارسات والطقوس أكثر من المعتقد، والبعض الآخر أهتم بكلا الأمرين مثل الإسلام واليهودية، وقد يتفاوت التركيز أحياناً بين الممارسة والاعتقاد داخل الدين الواحد وبين جماعة وأخرى، فالمرجئة مثلاً كفرقة إسلامية، عملت على تقديم العقيدة الصحيحة والأهتمام بها على حساب السلوك، فقالوا (لا يضر مع الإيمان معصية)، بخلاف الخوارج الذين أهتموا بالسلوك إلى درجة أنهم كفروا وأخرجوا من الإسلام من يرتكب الكبيرة، أما المعتزلة فقد كانوا أكثر وسطية عندما قالوا عن مرتكب الكبيرة أنه في منزلة بين المنزلتين، أي بين الكفر والإيمان، وما زالت هذه التوجهات تتمظهر



بتمظهرات مختلفة، فنجد التوجه السلفي مثلاً أكثر حرصاً على المعتقد، في حين أن التوجه الصوفي أهتم بالممارسة أكثر من اهتمامه بالمعتقد.

من كل ما تقدم لم نصل إلى تعريف واضح للدين، ويدور الأمر بين توسيعه إلى الحد الذي يستوعب كل التجارب الإنسانية، الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية، أو تضيق التعريف لكي ينطبق فقط على الرسائل السماوية.

وقد خلص الدكتور عبد الله دراز بعد مجهود كبير إلى اختيار تعريف للدين بقوله: "الدين هو الاعتقاد بوجود ذات - أو ذات - غيبية علوية، لها شعور وأختيار، ولها تصرف وتدير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، وفي خضوع وتمجيد. وبعبارة موجزة هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين. أما إذا نظرنا إليه من حيث هو قوة خارجة فنقول: هو جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"<sup>(١)</sup>.

وفي ظني أن البعد المهم الذي يجب النظر إليه قبل إيجاد أي تعريف للدين، هو حالة التطلع للغيب التي يوجدها الدين في نفس المؤمن، ومن ثم النظر إلى طبيعة هذا التطلع وكيف يمكن أن يتحقق؟ هل هو تطلع عقلي معرفي؟ أم هو تطلع روحي وجداني وبالتالي عرفاني؟

(١) - الدين بحوث مهتدة لدراسة تاريخ الأديان، الدكتور محمد عبد الله دراز، دار القلم، ص ٥٢.



فإذا كان ارتباط الإنسان بالغيب يتحقق ضمن المسير العقلي، حينها تتحول أكثر المدارس الفلسفية الى مدارس دينية؛ لأن الفلسفة حينها حاولت أن تجد تفسيراً للشهود تطلعت الى الغيب، في حالة من السفر العقلي لأثبتات حقيقة أخرى خارجة عن عالم الطبيعة، فقال ارسطو بالمحرك الأول، وقال افلاطون بمثال الخير. هذا مضافاً لبعض المدارس الفلسفية التي كانت أشبه بالديانات، مثل الفيثاغورية التي أنتظمت في شكل أخوية لها نظامها الصارم وتشريعاتها السلوكية، وقد كان لها الأثر على بعض المدارس الفلسفية في الإسلام مثل اخوان الصفاء، وكذلك الحال في المدرسة الرواقية، أو المدارس الغنوصية ذات النزعة العرفانية، بل حتى الافلاطونية المحدثه في الإسكندرية، قد تحدثت عن المطلق وعلاقته بالخلق ضمن نظرية الفيض التي أصل لها أفلوطين.

فهل يجوز ان نسمي جميع هذه المدارس ذات النشأة الفلسفية بانها مدارس دينية؟ من الواضح ان لفظة دين في الاطلاق العرفي، لا تتسع لتشمل كل تلك المدارس، كما أن أكثر المدارس الفلسفية لا ترضي تصنيفها كديانات. إلا أن فلاسفة علم الاجتماع الذين ينظرون إلى الدين كظاهرة إجتماعية، يمكن أن يعرفوا الدين بالشكل الذي يتسع حتى لبعض المدارس الفلسفية، فهم لا يكتثون للمحددات العامة للدين وإنما يهتمون بما يؤثر في المجتمع، وبالتالي قد ينظروا للدين بوصفه رؤية ثقافية يشترك فيها مجموعة من الناس لها أثرها في التركيبة الاجتماعية، فيجردون بذلك الدين من بعده العقدي والروحي "أن



التعريف الذي يقدمونه لنا بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعي، متى كانت له صبغة السنن الموروثة، التي يلتزم الجمهور مراعاتها في حياتهم الأدبية، أو الفنية، أو الاقتصادية، أو غيرها. فعادة رفع الأعلام في الأعياد، والقيام عند السلام الوطني، ولبس السواد في الحداد، ووضع الخاتم في أصبع معينة للمتزوج أو غير المتزوج، وحفلات التكريم وإشارات التعظيم، والأزياء القومية أو الطائفية، وسائر العوائد الملتزمة التي تسمى (بالاتيكيث) أو (البروتوكول) والتي يعد الخروج عنها نابياً في ذوق العرف العام أو الخاص - كل أولئك يسوغ لنا بمقتضى تعريفات المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن نسميها أعمالاً دينية وعبادات<sup>(١)</sup>.

ويحق لنا التحفظ على تعريفات علماء الاجتماع والانثربولوجيا؛ لأنها تعريفات وضعت لوظيفة محددة؛ وهي رصد الظواهر الاجتماعية، في حين أننا نبحث عن تعريف يحصر الشيء بما هو هو، بدون النظر إلى أي توظيف لهذا المفهوم.

ومع ذلك يبقى الكلام عن مدخلية العقل في الدين، وهل الدين حالة وحيانية فقط، أم يمكن مقارنته -حقلياً؟

(١) - الدين، عبد الله دراز، مصدر سابق، ص ٥٣.

الكثير من الفلاسفة والمفكرين اعتبروا الدين حالة غير عقلية، حيث يبدأ الدين بالتشكل من النقطة التي ينتهي عندها العقل، وتؤيد هذه الرؤية التوجهات اللاحادية، التي تصف الدين بكونه مجرد خرافة.

والتفكيك بين الدين والعقل، لا يركز على ضرورة عقلية واضحة، وكل التبريرات التي يمكن أن تساق، متأثرة بالبيئة الثقافية التي أنطلق منها الفيلسوف عند مقاربتة للدين، فالظرف الذي تولدت فيه هذه الفكرة، كان ظرفاً خاصاً تشهد فيه أوروبا ولادة جديدة، وموقف الكنيسة الذي كان مناهضاً لهذا المشروع، ولد تياراً معارضاً لها في أوساط العلماء والمفكرين، فمن الطبيعي أن لا تكون مقارباتهم للدين إيجابية في ظل تعنت وتحجر الكنيسة، فكان مشروعهم الثقافي هو زعزعة الثقة في الكنيسة وبالدين بشكل عام، ومن هنا كان الفصل بين الدين الكنسي المتحجر، وبين العلم والعقل، خطوة ضرورية تعبر عن تلك المرحلة.

أما تأسيس رؤية سلبية تتسم بالثبات والديمومة إتجاه كل الأديان، أقل ما يقال عنها بأنها غير علمية وتفتقد لأهم الشروط الموضوعية، فأختلاف الظرف وأختلاف الدين يحفز العقل الفلسفي للقيام بمقاربات جديدة، ولا يكتفي بمقاربات سابقة لها ظرفها الثقافي والنفسي الخاص، ولذلك ليس من العقل في شيء تعميم مقاربات فلاسفة عصر النهضة في ما يخص الأديان، والنظر إليها كحقيقة جازمة غير قابلة للنقاش، ومن هنا يمكننا أن نشير إلى

الخطأ الذي وقع فيه بعض المفكرين العرب حينما أسقطوا تلك النتائج على الدين الإسلامي.

وبذلك نكون قد وصلنا لوصف جزئي للتطلع العقلي للغيب، وكشفنا عن تباين أدى إلى تباين في مفهوم الدين، وتبقى علاقة الدين بالعقل تحتاج إلى مزيد بحث، وهذا ما نقوم به في عنوان منفصل.

أما البعد الآخر الذي يجب رصده، وله دخل في تحديد مفهوم الدين أيضاً، هو التطلع الروحي والوجداني للغيب، وحينها يصنف الدين ضمن إطار التجربة الشخصية الفردية، وتكون المقاربة المتصورة هي المقاربة العرفانية وليست المعرفية.

ولا تمنع هذه المقاربة من دراسة الدين كظاهرة اجتماعية؛ فالمنهج العلمي وإن كان لا يبحث في المطلق ولا يتحدث عن الغيب، إلا أنه يدرس الظاهرة الدينية ذاتها، فهو لا يدرس الغيب بوصفه غيباً وإنما بوصفه انعكاساً على الفرد والمجتمع، فالغيب وإن كان غيباً في نفسه، إلا أن الإيمان به ليس غيباً، بل هو فعل الإنسان وبالتالي يمكن للمنهج العلمي رصده ودراسته.

وما يميز هذه المقاربة عدم الجدوى من تفنيد الدين بوصفه غير عقلائي، أو كما يصفها عزمي بشاراً بأنها عقلانية ساذجة وترتبط بالحادية شعبية عامية، فحتى لو نفى الاتحاد الدين عقلياً فإنه لا يلغيه، فلا شيء لا تقدس بالعقل ولا

تنزع قدسيّتها بالعقل ايضاً. يقول: "ولا يجدي كثيراً من هذه الناحية تنفيذ الدين باعتباره لا عقلانياً، أو غير عقلاني. هذه طريقة عقلانية ساذجة، وترتبط بالحادية شعبية عامية، ومع ذلك لا ينفك يقوم بهذا الجهد غير المجدي كثيراً من الباحثين والمثقفين بموجب تقاليد المادية الفرنسية وغير الفرنسية منذ الأنسيكلوبيديين..<sup>(١)</sup>".

فأصبح مفهوم الدين في نظر هذا الاتجاه يُشاكل مفاهيم الجمال، التي تتفهم وجود الأدب، والفن، والموسيقى.. وبالتالي الدين ليس إلا تعبيراً عن حالة الانطباع الذاتي والتأثر النفسي، فهو من صنف الحقائق التي يدركها الإنسان ويتفاعل معها، من غير أن يجد لها التبرير المنطقي والعقلي. والنتيجة المتحصلة من هذا الاتجاه هي إبعاد الدين عن العقل أيضاً، ولكنها تختلف مع الاتجاه الرافض تماماً للدين، في أنه يقارب الدين مقاربة شعورية تمنحه الحق في الوجود. كما صنع ذلك باسكال الفيلسوف الفرنسي، الذي كان يقول: «إن القلب هو الذي يستشعر الله لا العقل، هذا هو الإيمان، الله محسوس للقلب لا للعقل»<sup>(٢)</sup>، مع ذلك نجده حاول البرهنة على وجود الله ضمن قانون الرهان - رهان باسكال - وهو يقوم على أن هناك احتمال لوجود الله، وعليه فإن عدم الإيمان به يؤدي إلى خسارة كبيرة في الآخرة، وربح يسير في الدنيا، في حين

(١) - العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٤٧.

(٢) - التوضيح في التمييز بين الباطل والصحيح، دمنير محمود المسيري، مكتبة وهبة عابدين مصر، ص ٤٤.



الايمان به يحقق الربح الكبير في الآخرة، مع خسارة محدودة في الدنيا، ويسمى هذا الدليل في علم الكلام الإسلامي بدفع الضرر المحتمل.

وفي نفس هذا الإطار تصنف محاولة إيمانويل كانت، الذي كان يزعم بأن العقل الخالص يجهل ما هو الله، ولا يمكنه إنشاء مفهوم أصيل له، وكل ما يمكن أن يدركه العقل إن تمادى في التفكير هو الوهم، لكنه عاد من جديد ليثبت الميتافيزيقيا من باب العقل العملي وهي الاخلاق التي تقودنا إلى أن الكون من تصميم كائن قدير على كل شيء، وإن هذه الحياة هي تمهيد لحياة أبدية بعد الممات. "أنكر كانت إمكانية معرفة الله باعتباره جوهرًا قائمًا خارج عالم التجربة الحسية، وعالم العلاقات السببية في الزمان والمكان، مؤكداً أنه يقيد المعرفة الإنسانية في هذا المجال لتعرف حدودها، وليفسح في المجال للإيمان، لذلك يُخرج كانت استنتاج وجود الله من مجال العقل المحض ويحوله إلى العقل العملي، حيث تقود الممارسة الأخلاقية إلى الإيمان بالله"<sup>(١)</sup>.

وقد يقترب هذا الموقف من الفلسفة اللاأدرية، التي لا تتبنى الدين وفي نفس الوقت لا تتبنى الاحاد، فالدين من هذه الناحية - في نظر من يرفض المقاربة العقلية - لا بد أن يكون لاأدرياً، حتى وإن كان قد قبله من بعد نفسي وجداني. فمن يرفض مقاربة الأيمان عقلياً فإنه يتخذ حياله موقفاً لاأدرياً، وقد عبر جورج ستيانا الفيلسوف الاسباني الأمريكي عن هذه الموقف، بقوله: إن

- (١) العلمانية والدين، عزمي بشارة مصدر سابق ص ٢٥٥.



الدين "غلطة جميلة أكثر ملائمة لنوازع النفس ومن الحياة نفسها"<sup>(١)</sup>، فقد كان يميل إلى الدين شعورياً، لكن يكفر به عقلياً.

يقول عزمي بشارة: "ولذلك تقوم التجربة الدينية، على الاحساس بالمطلق، سواء كان فينا، أو في الكون، أو في الاخلاق، أو الجمال، فالشعور بالمقدس ملكة روحية أو مكون اساسي من مكونات الوعي البشري، وفي الوقت ذاته مكون اساسي من مكونات الدين، ولكنه ليس الدين؛ لان الدين لا يختزل في تجربة الانفعال بالمقدس، وفي نفس الوقت لا يمكن اختزال الدين بتجربة المقدس، فالايان نوعان معرفي وعرفاني. والعرفاني يتعلق بالمطلق فهو ليس استدلالاً عقلياً وإنما حالة فطرية وجدانية، وأن محاولات الفلاسفة إدخال المطلق في دائرة العقل لا يولد ديناً وإنما مجرد كلام، اما المعرفي هو الذي يتعلق بفهم المبادي والعقائد والاحكام والتشريعات"<sup>(٢)</sup> وهنا يحاول أن يحدد مسارات كل من العقل والعرفان، فيجعل الحديث عن المطلق حديثاً عرفانياً له علاقة بالفطرة والوجدان، ولا يمكن معرفة الله كحقيقة مطلقة بالعقل لأنه لا ينتج إلا كلاماً وتصورات ذهنية لا علاقة لها بالحقيقة المطلقة، ويختصر دور العقل في فهم المبادئ والعقائد والاحكام والتشريعات.

(١) - التوضيح في التمييز بين الباطل والصحيح، د منير محمود المسيري، مكتبة وهبة عابدين مصر، ص ٤٤.

(٢) - العلانية والدين عزمي بشارة مصدر سابق.

ومقاربة الدين شعورياً في إطار التجربة الذاتية قد وجدت طريقها أيضاً إلى العالم الإسلامي، وتبناها البعض من أمثال الدكتور زكي نجيب محمود الذي يقول: «... في الدِّين، الإدراك إيماني وليس برهانياً، إذا قيل لك هنا: إن الله موجود ففي إمكانك أن تصدق وتؤمن من غير أن تطلب برهاناً على ذلك، هذا إيمان، هكذا أيضاً في الفن أو الأدب: تعطي لوحة أو قصيدة، ففي لمعة البرق تتعلّق بها أو تنفر منها»<sup>(١)</sup>.

ومن هذه الزاوية أيضاً يمكن مقاربة الأسطورة، فلا تكون تصويراً مشوهاً للحقيقة أو تصويراً غير حقيقي للحقيقة، وإنما تصبح تعبيراً عن بنية حضارية أو ثقافية أو حاجة نفسية، فليس هناك ظاهرة غير مبررة، ومن الخطأ البحث عن نمط واحد من التبرير كما يفعل العلمانيون؛ الذين يبحثون عن التبرير العقلاني للأشياء، فهناك بالتأكيد تبريرات أخرى؛ فما هو جهالي مثلاً لا يبحث عن تبرير عقلاني له، وكذلك ما يعبر عن حاجة روحية أو نفسية، ومن الأبعاد التي يحتاجها الإنسان هي الأسطورة بوصفها وسيلة تعبيرية فوق عقلية، ووسائل التعبير ليس بالضرورة أن تكون محكومة دائماً بضوابط وشروط الواقعية، فقد يحتاج الإنسان أحياناً التوسل بعالم الخيال للتعبير عن ما يريد، وذلك لأن عالم الخيال أكثر تحراً وأرغحية في التعبير من عالم الواقع المحكوم بالضوابط العقلية، يمكننا التمثيل لذلك بعالم السينما التي تنتج أحياناً فلماً

(١) - طريقنا إلى الحرية، محاضرة زكي نجيب محمود، أحمد أمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٣٤.



واقعيًا، وتارة أخرى تنتج فلمًا خياليًا لا يلتزم فيه بشروط الواقعية العقلية، وأن يكون الفيلم خياليًا لا يعني أن يكون خاليًا من المحتوى والمضمون، بل كل ما في الأمر هي طريقة تعبيرية يتم الاستعانة فيها بالخيال لإيصال فكرة قد يكون التعبير عنها بواقعية ينقص من مكانتها المعرفية، ففي بعض الأحيان هناك أفكار ومعاني في نظر البعض تتأبى عن الوصف والشرح بالوسائل المعهودة، وحينها يبحث عن الاسطورة ويتعلق بما هو خيالي لأنه يوفر للفكرة المساحة التي تعبر فيها عن نفسها بحرية. وعلى هذا الأساس يمكن أن نتفهم وجود الأسطورة وعلى الأقل في الملاحم البطولية التي تتوارثها الأجيال.

وضمن هذه الصورة الشعورية، يُقدم السحر أيضاً بوصفه نوعاً من التوسل بالغيب من أجل تسخيره لما هو دنيوي، فهو تعبير عن حاجة انسانية يشعر بها في عمق كيانه، فيصبح السحر بمثابة نافذة يطل بها الإنسان الى الغيب، الأمر الذي جعل البعض يعتقد بأن الاسطورة والسحر مرحلة بداية للشعور الديني.

وليس من المنطقي مصادرة الدين بنفس الحجة التي يتم بها مصادرة الأسطورة والسحر، حتى لو سلمنا بكونها جميعاً مظهرًا لشعور نفسي واحد، فالأمر الذي يجب بحثه وفهمه هو نفس ذلك الشعور؛ لأن مصادرة السحر أو الاسطورة لا يعني أبداً مصادرة هذا الشعور، فيمكن للعلمانية أن تزيل السحر من العالم، ولكن لا يمكن أن تزيل قابلية الإنسان في ان ينسحر، والخيار

الأنسب ليس التنكر على هذا الشعور وعدم التفكير فيه؛ فكلما يتم حجه من إطار يوجد لنفسه اطاراً آخرأ يتمظهر من خلاله، وفي ظني محاربة الأديان هي دعوة بشكل أو بآخر للسحر والاسطورة للظهور من جديد، ويمكن رصد حالة أنتشار السحر في المجتمعات التي يضعف فيها الدين أو الالتزام الديني؛ لانها متنفس طبيعي لهذه الحالة الشعورية الضاغطة على الإنسان.

وإذا كان السحر او الاسطورة تعبيراً مشوهاً عن تطلع الإنسان إلى الغيب، فلا بد من ايجاد تعبير آخر يكون أكثر تمثيلاً لتلك الحقيقة الثابتة في الغيب، وفي هذا السياق تأتي فلسفة النبوة والرسالات بوصفها ضرورة حتمية لا بد منها؛ لأن هذا الشعور المتأصل في الإنسان والذي يشده دائماً إلى الغيب، يجعل الإنسان دوماً في حالة من الترقب والانتظار لعل هناك خبراً يأتيه من السماء، ولكون الدين ضرورة حتمية بما يمثله من حاجة وجودية، فإما أن يتكفل الإله بأخبارنا عنه وبيانه لنا، وإما أن يصنعه الإنسان لنفسه باجتهاده الخاص وبحسب ظرفه التاريخي، وفي ظني حتى من يكفر بالأديان السماوية سوف يوجد لنفسه ديناً خاصاً به ولو لم يظهره للعيان، ولذا كانت فلسفة بعث الانبياء والرسل تعبيراً عن حاجة اصيلة في الإنسان.

صحيح أن المعرفة الدينية أو الدين، لا ينطبق بتمامه مع الشعور الديني الفطري، إلا عند الانبياء والمعصومين وحدهم، ولا يستطيع أحد مهما بلغ شأنه في الدين أن يدعي أن ما عنده من معرفة دينية هي تمام الحقيقة وكماها،

وهذا سر بقاء الأديان وخلودها لكونها تمثل حالة من السعي الدائم والكدح الأبدي لإدراك الحقيقة.

وعليه يمكن أن نعتبر الدين هو الإطار الذي يحقق تكاملاً لشخصية الإنسان، بكلاً بعديها النفسي- والعقلي أو الوجداني والبرهاني الذي يحقق توازناً بين المقدس والعادي، وأهمال أي جانب يخلق رؤية مشوهة حول الإنسان أولاً والدين ثانياً، ومن هنا كانت تأكيدات القرآن على كلا الجانبين، ففي الوقت الذي أكد فيه على الفطرة والوجدان أكد على دور العقل والتعقل، فجعل معرفة الله قضية فطرية وجدانية بقوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>. وتحدث في كثير من الآيات عن العقل مثل قوله: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وحتى تكتمل هذه المقاربة في بعدي العرفان والمعرفة، لابد من تحديد الزاوية المراد النظر منها إلى الدين، ففي بعض الزوايا لا تكون النظرة إلا عقلية ومعرفية، وفي زاوية أخرى تكون النظرة عرفانية.

فتارة ينظر للدين بوصفه حقيقة علوية متجه من الأعلى إلى الأدنى، أي من السماء إلى الأرض، ومن الغيب إلى الشهود، ومن الخالق إلى المخلوق. يمثل

(١) الروم: ٣٠.

(٢) الانبياء: ١٠.



الطرف الأول مصدراً، والثاني مجرد متلقي، ومفهوم الدين الذي يتحقق من هذا التصور، لا يخرج عن كونه سلطة فوقية فرضت على الإنسان فرضاً، بغض النظر عن كونها مفيدة له أو لا، المهم هي سلطة خارجة عن حدوده وإرادته، ويجب على الإنسان الالتزام بالدين حتى لو لم يفهمه أو يرى في الالتزام به ضرورة، والذي يقارب الدين من هذه الزاوية سيجد تنافراً بين الدين وبين شعوره بالحرية والاستقلال وهيمته على نفسه، وفي هذه النقطة يبرز الإلحاد كمدافع عن الإنسان ضد السلطة الفوقية.

وتارة أخرى ينظر إلى الدين بوصفه حقيقة متجه من الأدنى إلى الأعلى، ومن الأرض إلى السماء، ومن الشهود إلى الغيب، ومن المخلوق إلى الخالق، فهي فاعلية إنسانية محضة، ومفهوم الدين الذي يتحقق من هذا التصور، لا يخرج عن كونه تجربة إنسانية قائمة على أساس تطلع الإنسان وبحثه عن الغيب سواء كان له حقيقة واقعية أم لا.

وإذا نظرنا لكلا البعدين، نجد أن البعض قد هاجم الدين بناءً على البعد الأول الذي يصور الدين سلطة فوقية تصدر استقلال الإنسان وحرية وإرادته في هذه الحياة، وفي المقابل نجد البعض تفهم الظاهرة الدينية، ولكن بالشكل الذي لا يتصادم مع العولمة، فصور الدين من خلال البعد الثاني، فحصره ضمن التجربة الشخصية التي توفر للإنسان فرصة الانفتاح على الغيب،



ولكن ابعده في نفس الوقت عن الساحة العلمية والمعرفية، كما ابعده عن ساحة المساهمة في بناء حياة الانسان.

وفي ظني أن هناك بعداً ثالثاً يحقق توازناً من نوع آخر بين بعدي الغيب والشهود، فليس الدين هو هيمنة الغيب على الشهود، كما أنه ليس حركة غير واعية من الشهود إلى الغيب، وإنما هناك وسط جامع يلتقي فيه الغيب مع الشهود، وحينها يكون الدين هو تعبير عن حركة الغيب إلى الشهود وحركة الشهود إلى الغيب؛ ففي عمق الشهود هناك غيب، وفي عمق الغيب هناك شهود، فعندما يكون الشهود حقيقة غامضة وهو كذلك، فلا سبيل إلى معرفته والتعامل معه إلا على مستوى الظاهر، وكل ما حاول الإنسان أن يفهم ما يقع خلف الظاهر من الشهود سوف يعجز، وتصبح كل الاجابات الممكنة هي التي تقوده حتماً إلى تفسيرات ترتبط بالغيب، ولذلك تصبح إلتفاتة الإنسان إلى الغيب إلتفاتة حتمية لا مجال للهروب منها إلا جحوداً وإنكاراً. وهذه الحيرة التي يعيشها الإنسان وهذا الوله نحو معرفة الحقيقة دليل على لطف الله إذا تدخل وكشف للإنسان عما كان حائراً فيه. وبالتالي لا يكون الدين سلطة قاهرة وإنما هو لطف وتكرم على الإنسان.

وعندما يكون للغيب تجلي وحضور في وجدان الإنسان يكون شهوداً، ولا يكون الدين عندها حقيقة مفارقة خارجة عما يجده الإنسان بالفعل في وجدانه، والخطأ المنهجي والذي ضاعت معه كثير من الحقائق، هو عدم التمييز بين

الغيب المتجلي في الوجدان والظاهر بالعيان للإنسان، وبين الأمور المجهولة التي لا تُعرف إلا بالبرهان، فتصوير الله حقيقة غائبة أو فرضية يمكن إثباتها بالعقل حوله إلى قضية إشكالية في نفسه، في حين أن معرفة الله هي القضية الفطرية الظاهرة بنفسها والدالة عن ذاتها بذاتها، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup>، أي أن الشك والارتياب في وجوده سبحانه مما لا يمكن ولا ينبغي لعقل ارتكابه.

ذلك لأن الله صبغ الإنسان بصبغته وفطره على معرفته، وعرف نفسه لعباده، فصاروا عارفين به عرفاناً بسيطاً، لا يعرفون أنهم يعرفون، فلا يستغنون عن تذكرة المذكرين، وتنبيه العارفين، فليس الله أمراً مشكوكاً يحتاج في إثباته إلى البرهنة والاستدلال، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، فالآية الكريمة تأمر بإقامة الوجه حنيفاً مخلصاً، بخلع الأنداد ونفي الأوثان والتوحيد الخالص، بمعنى الرجوع إلى واقع الفطرة وهي التوحيد.

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) الروم: ٣٠.

وبالتالي لم يفترض الدين من الأساس أن معرفة الله أمراً عقلياً حتى نطالبه بالبرهان العقلي، بل أكد في كل نصوصه بأن الإنسان لا يحتاج إلا إلى تذكيره وتنبيهه لواقع المعرفة المغروسة في الفطرة والوجدان.

وهنا نذكر بعض الروايات التي جاءت في نفس هذا الإطار تأكيداً لهذا المعنى.

عن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فُطَرُوا عَلَى التَّوْحِيدِ»<sup>(١)</sup>.

وقال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿حُنْفَاءَ اللَّهِ غَيْرِ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾ ما الحنيفية؟ قال: هي الفطرة التي فُطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته.

وقال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطرهم على معرفة أنه ربهم، ولو لا ذلك لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم ولا من رازقهم.

وبذلك تكون المعرفة فعلٌ رباني ليس للعباد صنع فيها، فالله أقدم من أن تناله العقول أو تدركه خطرات الظنون، ومعرفة الله تقتضي تنزيهه من أن يكون متصوِّراً أو متوهِّماً؛ لأن العقل مخلوق محدود لا يمكنه الاحاطة علماً بالخالق، كما أن العقل لا يعرف شيئاً إلا إذا كان ذلك الشيء ضمن دائرة التصور، والله لا يُتصوَّر حتى بالوجوه والعناوين، هذا مضافاً إلى أن العقل يتحرك ضمن



دائرة الشهود، أمّا ما هو غيب فلا يناله العقل إلا بالقياس والتشبيه، ولا يبقى هناك طريق إلى معرفته تعالى إلا بتعريف نفسه، وهذا ما أكدت عليه روايات أهل البيت عليه السلام.

قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كُلفوا المعرفة؟ قال: لا، إن على الله البيان، لا يكلف الله العباد إلا وسعها، ولا يكلف نفساً إلا ما آتاها<sup>(١)</sup>.

عن الصادق عليه السلام قال: «ليس لله على الخلق أن يعرفوا قبل أن يُعرّفهم، وللخلق على الله أن يُعرّفهم، والله على الخلق إذا عرّفهم أن يقبلوا»<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على ذلك يكون المنهج المؤصل لهذه المعرفة محصوراً في تنبيه الغافلين وتذكير الناسين، وهو ذاته منهج القرآن الكريم في المعرفة، الذي يقوم على الذكر والتذكير، ولذا نجد أكثر آيات الذكر الحكيم تؤكد على هذا المعنى، فالقرآن لا يبرهن على أمر غائب أو مجهول يريد إثباته كأي فرضية أو نظرية، وإنما يذكّر ويدعو الناس إلى ربهم الظاهر بذاته. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ﴾<sup>(٣)</sup>، وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا

(١) بحار الأنوار: ج ٥، ص ٣٠٢.

(٢) الفصول المهمة في أصول الأئمة: للحر العاملي: ج ٢، ص ٢٣٢.

(٣) المائدة: ٧.



تَذَكَّرُونَ»<sup>(١)</sup>، وقال: ﴿فَذَكَّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾<sup>(٣)</sup>، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٤)</sup>، وقال: ﴿طه \* مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى \* إِلَّا تَذَكُّرًا لِمَنْ يَخْشَى﴾<sup>(٥)</sup>. وقد تمت المعرفة بالله قبل عالم الدنيا وذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾<sup>(٦)</sup>.

وكذلك التفكير في آيات الكون والنفس ليس إلا تنبيهاً وتذكيراً لما هو مركز في الفطرة والوجدان، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(٧)</sup>.

كذلك تُنبّه المصاعب والكوارث الإنسان، وتُذكره بالله سبحانه وتعالى، فلو لم تكن المعرفة حقيقة فطرية جبل عليها الإنسان، كيف يستذكر الكافر ربّه عندما يشارف على الهلاك؟.

(١) الواقعة: ٦٢.

(٢) الغاشية: ٢١ - ٢٢.

(٣) يس: ٦٩.

(٤) الانعام: ٩٠.

(٥) طه: ١ - ٣.

(٦) الاعراف: ١٧٢.

(٧) فصلت: ٥٣.



جاء رجل الى الامام الصادق عليه السلام . يقول: يابن رسول الله دلني على ربي. فقال الامام: يا هذا هل ركبت البحر؟ قال: نعم، وهل انكسرت بك السفينة؟ قال: نعم قال: هل تعلق قلبك بشيء حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، فقال له الامام: ذلك هو الله<sup>(١)</sup>.

قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِيزُوا فِي الْفُلِكِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَغْرَضْتُمُ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾<sup>(٣)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

وعليه ليست معرفة الله معرفة نظرية عقلية، وإنما معرفة فطرية يجدها الإنسان ويشعر بها في عمق وجوده، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى أكثر من التذكير والتنبيه حتى يلتفت إلى واقع تلك المعرفة الفطرية، ودور العقل في هذه المعرفة هو الإقرار والإيمان والتصديق، بما عرّف من الحق المبين، وهي فريضة ذاتية يستقل بها العقل الضروري، وهو ملاك التكليف؛ لأن بها تتم حجة الله على العباد، ويتحقق الثواب والعقاب، فإذا امتثل الإنسان إلى أوامر الله، واجتنب

(١) بحار الأنوار: ج ٣، ص ٤١.

(٢) العنكبوت: ٦٥.

(٣) الاسراء: ٦٧.

(٤) لقمان: ٣٢.



وساوس الشيطان، يفتح الله له أبواب رحمته ويزيده في معرفته، أما الكافر الجاحد فيطبع الله على قلبه، ويخذله ويوكله إلى نفسه.

ولذا نجد أن الله قد وعد بأن ينزل السكينة على قلوب المؤمنين، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾<sup>(١)</sup>، وإنزال السكينة في قلوب المؤمنين موجبة، وشرط في زيادة الإيمان، كما أنها شرط في أصل الإيمان، والسكينة هنا ليست ما يقابل الحركة في الأجسام، بل في ما يقابل اضطراب الخواطر الشيطانية الواردة على القلب، وحيث لا بد أن تكون السكينة مانعة ودافعة لهذه الخواطر الشيطانية.

وهكذا فإن الإيمان لا يتحقق عند الإنسان إلا بعد المعرفة بالله، وطريق المعرفة هو وجدانها في قلب كل إنسان، ومن غفل عنها يجب تذكيره وتنبيه ومن جحد فعلية جحوده، وبعد أن يلتفت الإنسان إلى تلك الحقيقة الظاهرة بنفسها والدالة على ذاتها بذاتها يأتي دور العقل وهو الإيمان والتصديق والاقرار والتسليم، وذلك يأتي في مرتبة متأخرة بعد معرفته تعالى.

وبالتالي معرفة الله معرفة من نوع خاص، لا يجتمع معها التشبيه، فلا يُتصوَّر بالعقول ولا يُتوهَّم بالخيال، لأنه أعظم من أن تناله خطرات القلوب ودقائق الأوهام، وليس بمقدور الإنسان إذا أراد أن يعرف، فأَيُّ شيء يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفته وهو خارج عن هيئته وقدرته؟.

إن أساس التوحيد هو تمييزه عن خلقه، بحيث يكون بايناً عنهم بينونة في الصفة لا في العزلة، فلا شيء يجمع بين الله وبين خلقه، فهو المتفرد في وحدانيته، لا يشبهه شيء من خلقه بأي وجه من الوجوه، فهو ممتاز عن خلقه وباين عنهم بينونة حقيقية في جميع شؤونهم، يقول الإمام علي عليه السلام: «دليله آياته.. ووجوده إثباته.. ومعرفته توحيده.. وتوحيده تمييزه من خلقه.. وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة.. إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، كل ما تُصوّر فهو بخلافه»<sup>(١)</sup>.

ويقول الإمام الرضا عليه السلام: «مباينته إياهم مفارقتهم.. كنهه تفريق بينه وبين خلقه.. مباين لا بمسافة، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه»<sup>(٢)</sup>.

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى خلّو من خلقه، وخلّقه خلّو منه»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يكون الغيب ظاهراً متجلياً وحينها يكون شهوداً، أو كما يقول الإمام الصادق عليه السلام «معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه،

(١) - الأحتجاج - الطبرسي ج ١ ص ٢٩٩.

(٢) - مسند الإمام الرضا - الشيخ عزيز الله عطاردي ج ١ ص ٤١.

(٣) - التوحيد - الشيخ الصدوق ص ١٠٥ - بحار الأنوار ج ٣ ص ٢٦٣.



قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»<sup>(١)</sup>

وأساس المشكلة في ظني بدأت عند محاولة فهم الشهود بعيداً عن الغيب، أو فهم الغيب بعيداً عن الشهود، كحال من أراد أن يفهم الإنسان كجسد بعيداً عن الروح، أو فهم الروح بعيداً عن الجسد، فالوجود كله قائم على هذه الثنائية، ويجب أن يفهم بهذه الثنائية، ومحاولة التفكيك تبعثنا عن الحقيقة.

(١) - تحف العقول عن آل الرسول - ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦.

## الدين والعقل جدلية التكامل أم التضاد:

ظلت علاقة الدين والعقل علاقة غامضة، وتزداد غموضاً مع كل المقاربات التي حاولت فهم هذه العلاقة، فلا المقاربات الفلسفية الناعرة إلى الدين من الخارج كانت منصفة، ولا المقاربات التي انطلقت من داخل الأديان كانت واضحة.

اعتماد الديانات السماوية على الوحي، وعلى وجوب متابعة الأنبياء والرسل، قد يفهم منه تقليص دور العقل أو اهماله بالكلية، وتنازل الإنسان عن عقله قد لا يكون أمراً مستساغاً أو متفهماً، ولذا قد يتمرد البعض على الأديان بوصفها مصادرة للعقول.

واعتراف الأديان بالعقل مع ضرورة الوحي لا يستقيم ما لم تحدد نوع العلاقة بينهما، فالقول بكونهما مساران متوازيان يستوجب تمييز كل مسار عن الآخر، والقول بان العلاقة طولية بحيث يأتي مسار في طول المسار الآخر يستوجب بيان المسار الحاكم والمحكوم، وكذلك القول بان العلاقة جدلية تكاملية يستوجب بيان ضوابط هذه العلاقة الجدلية.



كل ذلك يؤكد على ضرورة إيجاد علاقة بين العقل والوحي بحيث لا تؤدي إلى أهمال أي واحد منهما، فلا يمكن قبول بعض التوجهات الدينية التي تمنع من مقاربة الحقائق مقاربة عقلية، مثل بعض التيارات الحشوية والقشرية في التاريخ الإسلامي التي حرمت العمل بالعقل واعتبرته خروجاً من الدين، كما لا يمكن قبول أهمال الوحي ورفضه بحجة كفاية العقل، ومن تمسك بهذا المنحى لا يكون الحوار معه بتقليل دور العقل وإنما في إثبات كون الوحي ضروري للعقل، وهذا هو التحدي الذي تفرضه التيارات اللادينية على المتدينين.

ونحن هنا نتساءل عن الوحي هل هو صورة أخرى للعقل؟ إن كان كذلك فما هو الداعي له طالما الإنسان يمتلك هذا العقل بالطبع وبالذات؟ وإن كان الوحي هو صورة أخرى مغايرة للعقل كيف نبحث عن دور العقل في الأديان؟ وفي الخلاصة هل الدين نظام عقلي يعتمد على البرهان؟ أم هو نظام وجداني يعتمد على العرفان؟

سبق أن قلنا ان المدارس الغربية انقسمت إلى قسمين، قسم انكر الظاهرة الدينية من الأساس ووصفها بالخرافة لكونها خارجة عن حدود العقل والمنطق، وقسم آخر رفض الدين بوصفه حالة معرفية، وقبله بوصفه ظاهرة عرفانية لها علاقة بالقلب الوجدان، ولا علاقة له بالعقل والبرهان.



وإذا اخذنا الإسلام كنموذج للأديان، بوصفه آخر وحي نزل للإنسان، سوف نرى أن علاقة العقل بالوحي علاقة إشكالية في طول التاريخ الإسلامي، وقد حدث حولها إنقساماً كبيراً بين المدارس والمذاهب، فمنها ما رفض العقل ولم يقبل أن يكون له مدخلة في الدين، وهي على نحوين:

**النحو الأول:** مدارس قشرية، حشوية، سلفية، ظاهرية، بمختلف أشكالها وتوجهاتها، التي اعتبرت مصدر الدين وحياني وليس عقلاني، بل اهتمت العقل وجعلته قاصراً عن ادراك حقائق الدين، وبالتالي لا يُبرر الدين عقلياً ولا يفهم منطقياً، وهذا الموقف يقف على النقيض من موقف بعض الفلاسفة الغربيين الذين رفضوا الدين وانتصروا للعقل، في حين أن هؤلاء انتصروا للدين والوحي ورفضوا العقل.

**والنحو الثاني:** شبيه بحال المدارس الغربية التي اعتبرت الدين حالة وجدانية ذاتية لا علاقة لها بالعقل، ويمثل هذا الخط داخل الخطاب الإسلامي التيار الصوفي العرفاني، الذي تبنى الدين وجدانياً وروحياً وعمل على ترويج الإدراك عبر المكاشفة الروحية لحقائق الدين، فاعتمدوا على التجربة الشخصية واسسوا لذلك طريقة خاصة سميت بالسير والسلوك، يمر فيها الإنسان بعملية تزكية وجهاد نفسي حتى يقل أو ينعدم ارتباطه المادي بالحياة. وفي الخلاصة نجدهم انتصروا للدين كحقيقة روحية، ورفضوا العقل كقضية برهانية.



لا يمكن التسليم بوجود تعارض بين الدين والعقل؛ لأن الدين ليس إلا خطاب للإنسان بوصفه عاقل، وبالتالي هو خطاب خاص للعقل ليس إلا، ومع ذلك لا نمنع من حدوث هذا التعارض بين أفهام الناس للدين وبين العقل، بل من الطبيعي حدوث مثل هذا التعارض؛ لأن مسؤولية الفهم عند الإنسان ليست مسؤولية عقلية مجردة، وإنما تتداخل عوامل كثيرة في عملية الفهم عند الإنسان، فالمصالح، والاهواء والشهوات وغيرها لها القدرة على مقارنة الأشياء بالشكل الذي ينسجم معها، هذا مضافاً للاخطاء التي تنشأ من الطرق والمنهجيات التي تقدم الأشياء للعقل بصورة غير مكتملة أو مغلوطة، فيحكم العقل بناء على ما قدم له من معطيات للخارج، فليست مشكلة المعرفة عقلية وإنما نفسية ومنهجية معاً، ومن هنا كانت عملية التفكير عند الإنسان عملية معقدة وليست بسيطة، فالإنسان مسؤول عن فهمه وإدراكه وليس حراً بالمعنى الذي يجعله في حلٍ من قناعاته.

أما وجود تكامل بين العقل والوحي، لا يمكن التسليم به لمجرد القول بعدم التعارض بين الوحي والعقل، وإنما يتوقف على وجود بناء منهجي خاص يحقق هذا التكامل المعرفي في كل الحقول التي يحتاجها الإنسان، والصراع الذي تشهده الساحة الكلامية والمذهبية يكشف عن غياب تام لهذا البناء المنهجي، بل مازال الصراع بينهما في قبول العقل ورفضه من الأساس، فبينما جنحت بعض المدارس إلى العقل، وتمسكت به كأصل، تمسكت الأخرى بظواهر النصوص، مستبعدة أي



دور واضح للعقل في مجمل المعرفة الإسلامية، وبين التوجهين غابت الرؤية الواضحة لمعنى العقل ودوره في الوحي.

يقول ماجد فخري وهو يؤرخ لابن حزم، ويعتبره أهم شخصية أتت الرؤية الظاهرية: (يرفض جميع ضروب القياس والاستدلال، ويتشبث بالأدلة الحرفية الضيقة للنص، معتبراً المدارس الكلامية على اختلافها، المنحرفة والمحافظة، المعتزلة والأشاعرة سواء في الضلال)<sup>(١)</sup>.

وهذا التباين والتناحر بين حركة المذاهب، خلق ضبابية في مجمل التصورات المنهجية وبخاصة في علاقة الوحي والعقل، وقد تَمَّظهر ذلك وأنعكس في كل أنماط المعرفة الدينية، وقد صوّر ابن رشد في كتاباته جانباً من هذا الصراع، بين دعاة النص والوقوف عند ظواهره، وبين دعاة العقل. والناظر لآلات الفهم والتفسير، التي تراكت عبر حقبة متتالية، يقف على عمق تلك العقدة، التي تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام.

ويجب الإشارة إلى إن العقل الذي أُريد له أن يكون متعارضاً مع الدين، هو العقل الوضعي أو العقل التجريبي؛ وبما أن الدين في أصوله العقائدية يركز على حقيقة غيبية فمن الطبيعي أن لا يكون خاضعاً للعقل التجريبي، وهذه المقاربة لم تكن مجحفة في حق الدين فقط وإنما اجحفت في حق العقل أيضاً عندما اختصرت

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، نقله إلى العربية كمال اليازجي، دار المشرق بيروت، توزيع المكتبة الشريفة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٤٨١.



دوره في حدود التجربة؛ فالعقل كما له القدرة على الإحاطة علماً بما هو حسي وشهودي، له القدرة ايضاً على العبور من الشهود إلى الغيب، وإذا كان العقل في ما هو مادة يحتاج إلى التجربة والمختبر، فهو في ما هو خارج حدود المادة يحتاج إلى البرهنة والاستنتاج والاستنباط، والعقل الذي يثق في نتيجة التجربة إذا اكتملت شروطها الطبيعية، هو ذاته العقل الذي يثق في الاستنباط والاستنتاج والبرهنة إذا اكتملت شروطها العقلانية. وإذا كان نظام التصديق بالحقيقة في الأمور الحسية هو المطابقة مع الواقع، فان نظام التصديق بالحقيقة الخارجة عن الحس هو ما أودع في فطرة الإنسان من حقائق؛ وهذه الحقائق الفطرية لها من الوضوح والظهور أكثر مما للحس من ظهور، فالبديهيات التي يعتمد عليها العقل التجريبي أكثر ظهوراً من التجربة نفسها، وإذا اعترف الإنسان بهذه البديهيات فمن السهل عليه الاعتراف بوجود أصول الغيب ومبتنياته في فطرة الإنسان. "فهل هناك بنية ذهنية تزرع في العالم شعور الإنسان باللامحدود واللا نهائي والكلّي القدرة والعظيم والمرهوب، وتجعل هذه كلها شعوراً غامضاً بالقداسة؟ ربّما توجد مثل هذه البنية في العواطف الإنسانية، لم لا؟ الواضح أن افتراض وجودها يفسر الكثير"<sup>(١)</sup>. ومن هنا كان تحجيم العقل في إطار ضيق هو الذي يوحي بحتمية التعارض بين الوحي والعقل. ولو لا هذا التكامل بين العقل والدين لما أمكن أبداً تصديق الأنبياء في ما يدعون.

(١) العلمانية والدين، عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ٢٥١.

ومن هنا يحق لنا القول أن الدين حالة عرفانية معرفية في الوقت نفسه، ولا نقصد بذلك أنه في بعض الجواب عرفاني وفي جوانب أخرى معرفي، وإنما هو في عمق كونه عرفاني معرفي، وفي عمق كونه معرفي عرفاني؛ فالعرفان الذي يلامس القلب والوجدان لا يكون له قيمة إذا لم يصادق عليه العقل، وهنا يفرق الدين عن الاسطورة والسحر والشعوذة، كما أن المعرفة الدينية في عمقها عرفان، وذلك لأرتكاز هذه المعرفة على اصول العلم وجوامع الحكمة وبالتالي على القيم السامية المقدسة، وهذا القيم لا نجد لها تفسيراً إلا إذا تم ربطها بالغيب، فمحدودية الانسان تفرض عليه عدم الايمان بالاطلاقية التي تتضمنها القيم، فمثلاً العلم كحقيقة مطلقة، أو العدل، أو القدرة، أو الرحمة، وغيرها من قيم الكمال، تتضمن اطلاقاً لا يجده الانسان في عالم المادة ولا يلمسه في واقع الشهود، وفي الوقت نفسه يؤمن باللامحدودية لهذه القيم، فلا يفهم الإنسان هذا الإطلاق إلا إذا تعلق بالله وآمن به، فإرتباط هذه القيم بالله عبر أسمائه الحسنى مثل العليم، القدير، الرحيم، وغيرها من الاسماء، يجعل المعرفة الإنسانية لا تكتمل إلا بالله، وهذا هو البعد العرفاني لهذه القيم التي هي في الحقيقة معرفية.

وحتى يتضح ذلك نقول:

١- الدين حقيقة غيبية، لكنها موجودة في عمق شعور الانسان وفطرته، ومن هنا لا يكون دور الدين تأسيس معاني جديدة غائبة عن الانسان، وإنما هو فقط تذكيره وتنبيهه أو كما يقول الامام علي واصفاً مهمة الأنبياء: (ليثيروا لهم دفائن



العقول) وبالتالي يكون الدين هو تحفيز حقيقي للعقل للإنطلاق في آفاق المعرفة وليس تحجياً له.

٢- الدين نظام من القيم يغطي جميع اهتمامات الانسان وحاجاته وتطلعاته، والوحي ليس إلا خطاب مكثف لهذه القيم، ومن هنا كان من الضروري ايجاد نص يستوعب كل هذه القيم، ليس فقط ذكرها والتأكيد عليها، وإنما أيجادها ضمن قوالب تمثل شبكة معقدة من العلاقات تحاكي التعقيد في النظام الكوني، فالسنن التي تحكم نظام الوجود هي ذاتها القيم التي تحكم نظام التشريع، والتداخل بين النص والوجود هو الذي يحفز العقل الإنساني للتفكير والابداع، ومن هذا البعد نفهم توصيات القرآن بضرورة التدبر في آيات القرآن، والتفكير في آيات الكون، وكذلك نفهم ايضاً توصية القرآن بالعقل والتعقل.

٣- الدين نظام تشريعي للإنسان يحاكي النظام التكويني للمخلوقات، واسماء الله الحسنی سنن في التكوين وقيم في التشريع، والعقل الانساني هو الوحيد القادر على كشف هذه السنن في التكوين وكشف القيم في التشريع.

٤- فدور العقل في الدين محوري حيث يقوم بفقه الدين وفهمه، كما يقوم بفقه الحياة وفهمها، وبالتالي هو المسؤول عن تحريك عجلة الحياة من خلال هذا التفاعل بين قيم الدين ومتغيرات الواقع.

وعلى هذا لا يمكن أن نبعد الحالة الوجدانية في الدين لأنها تمثل الفطرة وجانب التفاعل الروحي الداخلي، كما لا يمكن أن نهمل العقل لأنه يمثل الجانب الفاعل والمتفاعل مع قيم الدين ومقومات الحياة.

وهنا نؤكد بعدم وجود محاولة توصف بكونها جادة لتجاوز هذه العقدة، ما لم تقدم مساهمة منهجية، تنطلق من رؤية الوحي للعقل، ومن رؤية العقل لذاته وللوحي، فالموضوعية والواقعية لا تتحقق بفرض تصورات بعيدة عن الوحي وعن العقل، وإنما تتحقق بما وصف به الوحي نفسه وبما وصف به العقل، واللحظة التي يجد فيها الإنسان واقعية هذا الوصف في ذاته تبدأ عملية التفاعل الذي يرسم ملامح هذا التكامل المنهجي.

فالانطلاق من كون الوحي نصّ تاريخي محكوم بالظرف الذي ولد فيه، أو الانطلاق من العقل بوصفه محتوى ثقافي يتشكل ويتغير بحسب الظرف الزماني الذي وجد فيه، يستحيل معه إيجاد تكامل أو حتى تقارب بين العقل والوحي، وهذه الاستحالة نتيجة حتمية طالما تم وصف الوحي بالتاريخية والعقل بالواقعية المعاصرة. وهي ذاتها الاستحالة التي تؤكد عليها التيارات اللادينية أو الحداثوية.

فالحلظة التي يتم فيها الركون للماضي، يقلص فيها دور العقل، واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع، يقلص فيها دور الوحي، والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآلات المعرفة عند الإنسان المسلم، ولا يستقيم ذلك إلا بحسم



العلاقة بين الوحي والعقل أولاً، ومن ثم إيجاد بناء منهجي يحقق الاستفادة منها معاً، ففي حديث للإمام الكاظم عليه السلام يقول فيه: إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (وأما الباطنة فالعقول)<sup>(١)</sup>، وبعبارة أخرى النص ليس إلا حضور حسي للعقل، والعقل ليس إلا حضور معنوي للنص، ولا أظن هناك وصف يصف عمق العلاقة بين الوحي والعقل أكثر مما عبر به الإمام الكاظم عليه السلام حيث جعل الشئين شيئاً واحداً، والاختلاف ليس إلا اختلاف في التجلي والظهور، ومن هنا فإن التحقيق المنهجي، لا بد أن يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل والوحي؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام.

وبهذا التداخل الصممي بين الوحي والعقل، لا نتصور معرفة دينية لا يساهم العقل والوحي في تكوينها وإنتاجها، فلا تكون المعرفة الدينية هي معرفة وحيانية خالصة ولا عقلية مجردة، وإنما معرفة صنعها العقل بعد أن استرشد بالوحي واستبصر ببصائره وتكامل به، وبالتالي لا تكون الأديان إلا دعوة إلى العقل والتعقل ولكن ليس العقل المتشبع بالشهوات والغارق في الملذات، وإنما العقل المستبصر ببصائر الوحي، أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، قال

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٣٧.



تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾<sup>(١)</sup>،  
فعندما يلتقي نور الوحي مع نور العقل يكون الدين.

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي  
تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ  
مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِيبِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ  
وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقال:  
﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٤)</sup>، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا  
وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ  
يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٥)</sup>، وقال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ  
مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ  
نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

(١) النساء: ١٧٤.

(٢) البقرة: ١٦٤.

(٣) النحل: ١٢.

(٤) العنكبوت: ٣٥.

(٥) الروم: ٢٤.

(٦) الروم: ٢٨.

كما يعيب القرآن على الذين لا يعقلون، بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(١)</sup>، ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾<sup>(٥)</sup>، وقوله: ﴿وَمَنْ نَعْمَرُهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

كما مدح القرآن أولي الألباب بقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٧)</sup>، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٨)</sup>، وقوله: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا

(١) البقرة: ١٧٠.

(٢) الانفال: ٢٢.

(٣) يونس: ٤٢.

(٤) الحج: ٤٦.

(٥) الفرقان: ٤٤.

(٦) يس: ٦٨.

(٧) آل عمران: ١٩٠.

(٨) يوسف: ١١١.

وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٣١﴾، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَرَّاهُ مُضْفَرًا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٣٢﴾، وقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ \* هُدًى وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٣٣﴾.﴾

وغيرها من الآيات القرآنية، الدالة على أن النص في خطابه المعرفي يرتكز على العقل، بوصفه محورا أساسيا لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به.

وإلى هذا المستوى، يمكننا أن نجزم بأن العقل له دور ما في مرجعية فهم النص، ولكن لا يمكننا أن نجزم بنوع ذلك الدور وكيفيته، الامر الذي يحتاج إلى نقاش مطول في نظرية المعرفة القرآنية وهذا ما نوكله إلى عمل مستقل إن شاء الله.

١ (١) ص: ٤٣.

٢ (٢) الزمر: ٢١.

٣ (٣) غافر: ٥٣ - ٥٤.





## الفصل الثاني

# الدين والتدين .. التكامل والتضاد

- التدين بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي
- الإنسان حقيقة غامضة أم واضحة؟
- التدين قيمة للإنسان أم قيمة للأديان؟
- التدين بين هيمنة التراث وضرورات الواقع.
- الدين والتدين .. جدلية الثابت والمتحول
- التدين بين السلبية والإيجابية
- المسلم بين عقلانية متدنية .. وعقلانية بلا تدين







## التدين بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي:

التعقيد الذي يكتنف مفهوم الدين هو ذاته التعقيد الذي يكتنف مفهوم التدين. وصعوبة التفكيك بين المفهومين ناتج من صعوبة تفكيك الإنسان لذاته؛ لأن الإنسان هو المطالب بالتدين في الوقت المطالب فيه بإيجاد مفهوم للدين، فكيف يمتلك مفهومين متغايرين لحقيقة واحدة؟ وقد تكون هذه مهمة مستحيلة في حق الإنسان لو اعتبرنا التدين ليس شيئاً آخر غير ما يفهمه من الدين، صحيح أن هناك مساحة فاصلة بين الفكر وبين الانعكاس السلوكي للفكر، إلا أن الإنسان لا يكاد يشعر بتمايز حقيقي بين فكره واعتقاده، وبين سلوكه العملي، فالإنسان هو ذاته الإنسان عندما يفكر أو عندما يعمل، والفرق الذي يمكن رصده هو أن الفكر يتحرك بحرية أكثر من السلوك العملي، لكون السلوك مرهون بشروط موضوعية خارجة عن إرادة الإنسان، فليس كل ما يفكر فيه الإنسان أو يعتقد به ينجذ طريقه إلى الخارج.

ومع ذلك لا بد أن نسلم بوجود فارق يفصل بين النظرية في إطارها الذهني، وبين التطبيق كتجسد خارجي للنظرية، وهذا النوع من التفريق مهم في دائرة التفكير بالعقلاني، فالعقلاء لا ينادون بفكرة ولا يؤمنون بها إلا إذا كان شروطها



الموضوعية مكتملة، وكل حيثيات تحققها في الخارج ممكنة، الأمر الذي يقودنا إلى حقيقة أخرى وهي التفريق بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي .

وهذا النوع من التفريق الذي تُحدثه المسافة الفاصلة بين النظرية والتطبيق، قد يكون مجدي إذا كان التدين محصوراً في إطار السلوك القانوني والأخلاقي، إلا أن هذا النوع من التشريعات يحتل مساحة محدودة لا تمثل الجانب الجوهرى من الدين، فمخالفة التشريع تقع في دائرة المعصية التي لا تخرج المتدين عن الدين، بخلاف العقيدة والإيمان الذي يُعد الكفر بهما خروجاً عن الدين والتدين. بالتالي لا يجدي كثيراً هذا النوع من التفريق والممايزة إذا كان التدين هتو حالة إيمانية اعتقادية لها علاقة بالفكر والمعنى؛ لأن حينها يكون مفهوم الدين ومفهوم التدين مفهوماً واحداً، أي ما يفهمه الإنسان من الدين هو ذاته ما يعتقده ويؤمن به.

وإذا قبلنا وصف الدين بكونه نظام من الإيمانيات والاعتقادات، حينها لابد أن نقبل وصف التدين بكونه مقاربة الإنسان الخاصة لتلك الإيمانيات والاعتقادات، وبهذا الوصف يقع التدين في دائرة الفهم والإدراك، وهي الدائرة التي يصعب فيها التفريق بينه وبين الدين، فلا يكون الدين شيء آخر عند المتدين غير الذي يفهمه. وفي هذه الحالة يصبح المعيار الذي يمكن تحكيّمه من أجل التمييز بين الدين واللادين، أو التدين واللاتدين، معياراً خارجاً عن إطار الدين نفسه أو يجب أن يكون كذلك؛ طالما أن الدين ليس مبدءاً محايداً وإنما هو خاضع للفهم والإدراك.

والصراع القائم بين الأديان ناتج عن محاكمة بعضهم البعض على أساس ديني، فكل جماعة يجعلون الدين على طبق جماعتهم، والواقع ليس كما يظنون؛ لأن الدين كحقيقة محايدة - تتعالى عن أفهام الجميع وتصحح لأن تكون مرجعاً للتصويب والتخطئة - غير موجود، وكل ما هو موجود هو مقارنة الإنسان للدين بحسب فهمه، فدين كل إنسان ما يفهمه من الدين، وعلى هذا يجب أن تكون محاكمة الأديان والمذاهب لبعضهم البعض قائمة على محاكمة لآلات الفهم وطرق الاستنتاج، بهذا تكون الصرامة المنطقية والمنهجية العلمية هي المسؤولة عن حسم النزاع بين الأديان. وبالتالي هي الحاكمة على عملية التدين نفسها.

والدين كمبدأ له علاقة بالإنسان لا بد أن يخضع لدائرة المنهج العقلاني في التفكير، وهو المنهج الذي يقارب كل العلوم الإنسانية في حدود الموضوعية الممكنة، بخلاف ما جنحت له بعض المدارس الفكرية التي حكمت المنهج الذاتي في هذه الحقول، فالنسبية المفتحة لا تتناسب مع طبيعة الأديان، ومن هنا فإن الاعتراف بحقيقة موضوعية ما للأديان ضروري؛ من أجل إدخال التدين في دائرة الفهم، ومن ثم إدخال الفهم في دائرة المنهج الموضوعي، الأمر الذي يقودنا بالتأكيد إلى التنافس العلمي والمعرفي بين الأديان، وحينها يصبح التدين معززاً للاجتماع الإنساني ودافعاً إيجابياً لقيم التقدم البشري.

فإشكالية التدين هي في النظرة الساذجة التي لا ترصد التدين في مرحلة الفهم، وتكرس كل جهدها في ملاحقة التمايزات دون النظر إلى العوامل المساهمة في



تكوين الوعي الديني، فليس الإشكال أن يكون لك إيمانيات خاصة وإنما الإشكال كيف يمكن أن تقدم تبريراً منطقياً لهذه الإيمانيات.

والإصرار على الفصل بين الدين والتدين وتبرئة الدين من كل إشكالات التدين، يكون مجدياً على مستوى التفكير الشعبي، أما في الحقيقة والواقع فإن تدين الإنسان هو دينه ليس أمراً آخرأً، ولا نجد من يمتلك الحقيقة بحيث يكون معبراً عنها كما في الواقع إلا إذا كان معصوماً من الخطأ والاشتباه في الفهم، فالإنسان المعياري هو المطلوب لتحقيق التطابق بين الدين والتدين، فإن كان موجوداً حينها يجب معرفة الدين منه، وإن لم يكن موجوداً فدين كل إنسان هو ما يفهمه، ومن هنا كل الأديان السماوية مطالبة بتنصيب إنسان معياري، وبتعبيرنا العقائدي (إمام) يكون قوله هو الفصل في ما أَراده الله وما لم يرده، فإذا كان الدين هو ما أَراده الله من الإنسان، فحينها لا يمكن رصده ومعرفة كمارسة خارجية إلا من خلال نموذج تطبيقي تنعدم معه المسافة الفاصلة بين النظرية والتطبيق، والقول أن الإسلام هو حقيقة موجودة في النص القرآني فقط دون وجود تجسيدات خارجية لهذا النص هي دعوة للنسبية المطلقة التي يضيع معها الدين والتدين.

بهذا يكون التدين حقيقة معقدة؛ بتعقيد الإنسان في ذاته، وتعقيد الواقع والمحيط الخارجي، ولا يمكن رصد التدين أو فهمه؛ لعدم وجود صورة واضحة له، أو مفهوم يمكن ضبطه وتحديده به، فإذا كان دين كل إنسان ما يفهمه؛ حينها



يستحيل نسبة أي دين إلى السماء، ويتحول الدين إلى حقيقة ارضية وصناعة إنسانية بامتياز.

ولا يمكن الخروج من هذا الإشكال إلا بالوجود الدائم للرسول أو من ينوب عنه بتكليف خاص، ومن هذه الزاوية نتفهم اشتراط التشيع للإمام المعصوم، وهو اشتراط ضروري تفرضه طبيعة الرسالة، وطبيعة الإنسان نفسه.

أما طبيعة الرسالة فهي قائمة على النص المستبطن لمرادات الله تعالى.

وأما طبيعة الإنسان فلكونها قائمة على التباين في الفهم والإدراك.

وإذا لم يكن هناك إمام معصوم يكشف عن مرادات النص بالشكل الذي أراده الله، فحينها يصبح النص عرضة للتباين النابع من طبيعة الإنسان. وبما أن دين كل إنسان ما يفهمه حينها يصبح الدين بلا معنى واضح.

وكل ذلك يفرض وجود فهم (استندر) يكون بمثابة المقياس للدين والتدين، ولا مخرج غير ذلك لإيجاد معنى واحد للدين، وما حدث في الأديان بشكل عام وفي الإسلام بشكل خاص من اختلاف مذهبي كان نتيجة طبيعية لتغييب هذه المرجعية المعصومة بعد الأنبياء.

والخيار الآخر الذي لا يقبل فكرة العصمة كضمان للكشف عن ما أراده الله، ليس أمامه إلا الاعتراف بهذا التباين كحالة حتمية، والتأصيل للنسبية الدينية التي تمنع من وجود صورة محددة للأديان، وقد أصبح بالفعل هذا الخيار هو الأكثر رواجاً



في الوسط الثقافي، وقد أسهمت تيارات الفلسفة الحديثة على إيجاد التصور المعرفي  
لنسبية الفهم عند الإنسان.

وبعيداً عن تفصيل النقاشات التي حدثت حول النسبية، يجب علينا أن نقارباها  
بالطريقة التي لا تضيع معها الحقائق الموضوعية، فمهما كانت إرتكازات النسبية  
وتبريراتها المنهجية إلا أنها لا تستطيع أن تؤسس لمصادرة الحقيقة بالمرة.

الحقائق الواقعية إذا توافرت لها الشرائط الموضوعية تكون قابلة للفهم والإدراك  
كما هي في الواقع، والتفريق الذي أحدثه (كانط) بين الشيء في ذاته والشيء  
بالنسبة لنا، لا يصادر أصل وجود الحقيقة الخارجية، وكل ما أراد كانط أثباته هو  
عدم قدرة الإنسان على إدراك الواقع كما هو هو، وهذا الادعاء لا يكفي لمصادرة  
الحقيقة وجعلها غير موجودة، فالحقيقة الواحدة لها وجود حتى لو كان فهم الناس  
لها بنسب مختلفة.

وهكذا الحال في ما أراده الله من عباده، فلا بد أن يكون أراد امرأ محمداً وقصداً  
واضحاً، والمرجع الحكيم لا يتصور في حقه العبث، والنسبية ضياع لحكمة  
التشريع وضياع لغايته، فكون فهمنا نسبي لا يعني أبداً أن الله أراد كل هذه المعاني  
النسبية، وعليه فإن إمكانية الفهم الموضوعية متيسرة للجميع ومن أهم أسباب  
تحققها وجود مرجعية معصومة تصحح ما فهمناه.

فالصورة المشوهة التي وجدت من واقع المتدينين ليست تمثيلاً دقيقاً عن الدين، فلا تكون تبريراً كافياً للتنكر للأديان والكفر بها، وعليه إذا تتبعنا ما تمسكت به التيارات اللادينية في رفضها للدين، لوجدناها تصورات إنسانية قاصرة تضافرت مجموعة من الأسباب في تكوينها، فالإشكالية هي إشكالية إنسان وليست أديان، والإنسان بهذه التركيبة المعقدة جداً والمتأثرة - بالبيئة، والتربية، والحالة النفسية، والمحيط السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي - لا يقارب الأشياء بصرامة المنهج الموضوعي، وإنما يقاربها بما ينسجم مع ظرفه ونفسيته ومصالحته، فلا يرى الحقائق كما هي، وإنما يراها بالشكل الذي يجب هو أن يراها، ومن هنا لا أتصور أن هناك ديناً سماوياً لم يأمر اتباعه بتهذيب النفس، وتوخي الحق، ونبذ التعصب، وعدم اتباع الظن، وقد أكد القرآن على ذلك بقوله ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>، فالبرهان هو الوحيد الذي يجب أن يسود، فالتدين الذي يخالف تلك التوصيات، ويعمل على فهم الدين باتباع الهوى وما تمليه المصلحة لا يكون تعبيراً صادقاً عن الدين، والضمان الوحيد لتجنب كل ذلك هو المنهج العلمي المنضبط.

ومع هذا نؤكد على ضرورة الفصل بين الدين والتدين، مع أن الواقع يكشف على أن دين كل واحد منا هو ما يفهمه ليس أمراً آخر، وبالتالي يصعب الإشارة إلى مبدأ واضح المعالم خارج عن حدود فهمنا نسميه ديناً، والمساحة التي نؤكد عليها بهذا التمايز بين الدين والتدين هي من أجل تحقيق فهم مثالي للدين وذلك

(١) البقرة: ١١١.



بمحاكمة التدين بالاسس العلمية للمعرفة، والدين ضمن هذا المنظار يكون هو الحق المشهود له بالبرهان.

وبهذا الوصف يصبح التدين عملية بسيطة تتعد عن كل اشكال التعصب والجهل وأمراض الواقع المستعصية، فهو الإطار الذي تهذب فيه النفوس، وتقوّم فيه الطباع، وتحفز فيه العقول، وتزدهر فيه المعرفة، ويتسامى فيه البشر، ويكون الدين حينها هو الباعث على قيم الخير والكمال والطهر والجمال، أو كما يصف أمير المؤمنين الإمام علي بن ابي طالب عليه السلام مهمة الأنبياء بقوله: «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفاين العقول»<sup>(١)</sup>، وبذلك يصبح التدين هو التجسيد الخارجي لمعارف العقول وقيم الفطرة والتسابق إلى الخير وإظهار النعم.

والخلاصة: أن التدين المثالي الذي يقارب الدين في معناه موجود فقط عند المعصوم الذي يشكل نموذج التدين الحقيقي، أما التدين كحالة واقعية لا يمكن أن يكون معبراً بشكل دقيق عن الدين لأنه يتباين بتباين أفهام الناس، وعليه لا يوجد مبرر لأن يكون المتدين متعصباً لفهمه طالما لا يمتلك زمام الحقيقة، وفي المقابل لا يحق للتيارات اللادينية ان تخصم الدين انطلاقاً من صور مشوهة تشكلت نتيجة التدين الخاطئ.

(١) تصنيف نهج البلاغة: ص ١٢٩.

## الإنسان حقيقة غامضة أم واضحة؟:

لا نمتلك طرفاً محايداً غير الإنسان ليجيب عن هذا السؤال، وعندما يدرس الإنسان الإنسان يدرسه من زوايا مختلفة ولاهداف متعددة، وقد انتج العقل البشري بحوثاً واسعة تناولت الإنسان نفسياً وسلوكياً واجتماعياً ومعرفياً، وقد ركز علماء الدين المهتمين بالاخلاق على حقيقة الإنسان، وقد انتجوا بحوثاً وافرة حول اقسام النفس ومراحل تشكلها وكيفية تربيتها والتأثير فيها، وكل ذلك يعد ارثاً مفيداً في محاولات الإنسان في الكشف عن الإنسان، ومع ذلك ما زال الإنسان هو الأكثر غموضاً، ليس لكونه غير قابل للفهم وإنما لكون الفهم نفسه أمراً إشكالياً، ومع أن الحديث عن حقيقة الفهم وطبيعته يدخلنا في صلب البحث الفلسفي الذي لا نقصده، كما أننا لا نقصد التشكيك في إمكانية فهم الإنسان للإنسان، وإنما نقصد ذلك التطلع الذي ما زال يحدو بنا لمعرفة اكثر بالإنسان، ويجعله اكثر حيرة كل ما تعمقنا اكثر في الإنسان. يقول ألكسي كاريل في كتابه الإنسان ذلك المجهول: (ان جهلنا بأنفسنا ذو طبيعة عجيبة، فهو لم ينشأ من صعوبة الحصول على المعلومات الضرورية أو عدم دقتها أو ندرتها.. بل بالعكس



أنه راجع إلى وفرة هذه المعلومات وتشوشها بعد أن كدستها الإنسانية عن نفسها خلال القرون الطويلة<sup>(١)</sup>.

وإذا اعتبرنا كل الفلسفات الإنسانية هي محاولة لفهم الإنسان سواء في نفسه أم في محيطه الذي يحتويه، حينها نقف على حجم التباين الذي زاد الإنسان غموضاً، فكل العلوم الإنسانية تعد شكلاً من أشكال فهم الإنسان للإنسان، فعلم الفلسفة، والنفس، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، وحتى نظرية المعرفة، نجد في كل مشرب منها مسارب مختلفة ومتباينة، وقد يكون هذا التباين راجع إلى طبيعة الإنسان المتباين بالطبع، أو قد يرجع لتباين الظرف التاريخي الذي وجد فيه الإنسان، أو بسبب تعدد اللحاظات وزوايا النظر لكل توجه فلسفي، المهم أن الموروث الفلسفي لم يجمع على رؤية واحدة في أي فرع من فروع المعرفة، وبالتالي ليست المشكلة محصورة في الأديان وإنما تتعداها إلى كل ما انتجه الإنسان من معارف لها علاقة بالإنسان، وإذا كان الاختلاف في إطار العلوم الإنسانية أمراً متفهماً، فلماذا لا نتفهم التباين الذي يحدث في فهم الأديان؟

الممايزة التي تحاول صنعها التيارات اللادينية بين العلوم الإنسانية وبين الدين؛ في كون العلوم الإنسانية علوم عقلية خاضعة للمنهج العلمي، بخلاف الأديان القائمة على الاكراهات والتلقينات والتسليم بما هو خارج عن حدود العقل والمنطق، ممايزة قائمة على رؤية غير منصفة للأديان، فكما لا يجوز مصادرة علم

(١) كتاب: (الإنسان ذلك المجهول)، لمؤلفه: الكسيس كاريل.



النفس مثلاً بسبب نتائج غير واقعية لمدرسة ما، كذلك لا يجوز مصادرة الأديان بناءً على نتائج وإيمانيات خرافية لبعض الأديان، وإذا كان الدين بالوصف الذي قدمناه هو دعوة للعلم والمعرفة وتحفيز للعقل والتفكير حينها لا تصح هذه الممايزة أصلاً.

وما نحب التأكيد عليه هنا هو أن أي تصور معرفي لا بد أن يركز على فهم خاص للإنسان، وبالتالي يمكننا الجزم بأن الفهم الواقعي للإنسان ينتج معرفة واقعية لا محالة، ومع أن ذلك ممكناً للإنسان في نفسه، إلا أنه ليس ممكناً كرؤية عامة ملزمة للآخرين، فالإنسان في نفسه شيء والإنسان مع الآخر شيء مختلف، ومن هذه الزاوية يمكننا التأكيد على أهمية الأديان ليس لكونها تخاطب عقل الإنسان فحسب، وإنما لكونها تخاطب ضمير الإنسان وتحمله المسؤولية الشخصية في كسب معارفه وإيمانياته واعتقاداته.

فالإنسان حقيقة واضحة وضوح الذات للذات، ﴿بَلْ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾<sup>(١)</sup>، وفي الوقت نفسه يمتلك قدرة عالية على التمويه وبخاصة في قبال الآخر ﴿وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرُهُ﴾<sup>(٢)</sup>، فمع أنه واضح لدى نفسه لكنه يموه الحقيقة في قبال الآخر بسرد التبريرات والمعاذير، فهناك جانب واضح وآخر غامض، أما الأول: فعندما يقف الإنسان أمام نفسه، وأما الثاني: فعندما يقف أمام الآخرين

(١) القيامة: ١٤.

(٢) القيامة: ١٥.



فیزداد غموضاً وتلونا. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الديانات هي رسالة من الخالق للمخلوق، حينها تكون الأديان هي الاطار الأنسب للإنسان، بل لاغنى للإنسان عن الأديان، لكونها القادرة على مناجاة الإنسان من الداخل، وتحريكه من الباطن ليجد الإنسان ذاته، فيحقق الأنسجام مع نفسه والتكامل مع محيطه، ومع أن إنسانية الإنسان تتجلى في ارتباطه مع الآخر، إلا أن ذلك يبدأ من الصلاح على مستوى الذات حتى ينعكس صلاحاً على مستوى الجماعة، فعندما يقف الإنسان وجهاً لوجه مع ذاته يكون هو المسؤول عن إنسانيته، والدين ليس إلا تنبيهاً للإنسان النائم في أعماق الإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>(٢)</sup>، والظلم والجهل هما الذان يضيعان هذه الأمانة، فالله خلق كل شيء في الوجود بالشكل الذي لا يكتسب معه كمالاً آخر، فالسماء سماء، والأرض أرض، وكذلك النبات والحيوان، أما الانسان فقد أوكل الله له إكمال ذاته وفتح أمامه الطريق وهياً له الأسباب، وهذه أمانة الله للإنسان وهي أن يكون مسؤولاً عن بناء نفسه وصناعة ذاته، فإما أن يكون إنساناً وإما يكون حيواناً، فالله لم يخلق الإنسان إنساناً بالشكل الذي خلق به الحيوان

(١) البقرة: ٢٠٤.

(٢) الاحزاب: ٧٢.



حيواناً، وإنما جعل له الخيار فإما أن يكون ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup> وإما أن يكون ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾<sup>(٢)</sup>.

فلسفة الأديان هي تشجيع الإنسان على أن يكون إنساناً بعقله وإرادته وما فطر عليه من قيم كمال وجمال، وليس حيواناً بغريزته وشهوته وأناياته، وهكذا يكون يوم الجزاء في الآخرة، فمن أصبح انساناً في الدنيا بعث انساناً في الآخرة وكان نصيبه الجنة، ومن عاش في الدنيا كالانعام بعث كما كان، وليبحث له عن حظيرة تأويه في مكان غير الجنة. ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ وقال تعالى: ﴿تَرَى الظَّالِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا كَسَبُوا وَهُوَ وَاقِعٌ بِهِمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾.

فالاديان شيء آخر يمتاز عن معارف البشر ومناهجهم وقوانينهم وتنظيياتهم، ليس لأن الأديان بخلاف ذلك، وإنما لكونها تجعل ذلك كله مسؤولية الإنسان بوصفه إنسان، والأديان هي التي تصنع الإنسان الذي يصنع كل ذلك، فسلطة الضمير والوجدان هي المحكمة الخاصة بكل إنسان، فحتى لو جحد بالحق ظاهراً لا يمكنه ذلك داخلياً ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾.

(١) الفرقان : ٤٤ .

(٢)



ووضوح الإنسان لدى نفسه لا يكون مجدياً ما لم يكن هناك إله يعلم بحقيقة حاله، وكذلك وجود إله بدون إقامة محكمة كبرى تنكشف فيها البواطن والسرائر لا يكون مجدياً أيضاً، وهذا ليس شيئاً آخر غير الدين وهو الايمان بالله والايان بحكمه العادل يوم القيامة، ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ فشهادة الله على بواطن الإنسان، وإيمان الإنسان بوجود هذا الشاهد، يشكلان معادلة التدين في داخل الإنسان، ومن يحاول خداع الله فهو لا يخدع في الواقع إلا نفسه، ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ في قلوبهم مَرَضٌ فَرَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ \* وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ \* أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ\*.

وعليه فإن الانسان بقدر وضوحه في مخبره غامض في مظهره، ولا يعرف مرض القلوب إلا الله خالق الإنسان، وبالتالي لا تستقيم للإنسان حياة في هذه الدنيا، ولا يكون لوجوده حكمة، ما لم يكن هناك إلهاً عالماً بحاله، ومحاسباً له على أعماله، يرشده إلى ما فيه خيره وصلاحه، ويحذره مما فيه هلاكه، ثم يكون إلى الله مرجع العباد جميعاً ليحكم بينهم بالعدل.

وفي مقابل هذا الوضوح الذي تبتني عليه معادلة الأديان، يزداد المشهد غموضاً عند منكري الأديان، فكيف نتلمس الحكمة من وجود الإنسان وهو قد جاء إلى الوجود من حيث لا يدري؟ ثم يمضي عنه ويغادره إلى حيث لا يدري أيضاً،



وما بين البداية والنهاية يعيش صراعاً مريراً من أجل الحياة، فمنهم من ابتسمت له الدنيا ومنهم من أدبرت عنه وتولت، وكل ذلك والإنسان لا يدري لماذا جاء إلى هذه الحياة ولماذا يمضي- ويتركها؟ فيعيش فيها ظالماً أو مظلوماً حاكماً أو محكوماً، فقيراً أو غنياً، مريضاً أو معافى، ثم يغادر الجميع منها إلى وجهة واحدة وإلى مصير مشترك، حيث لا حياة بعدها ولا رجعة، فإذا كان قدومه مجهولاً وذهابه مجهولاً لا بد أن يكون ما بينهما مجهولاً أيضاً، فهل يعد كل ذلك الجهل فلسفة في قبال الأديان؟



## التدين قيمة للإنسان أم قيمة للأديان:

لتقديم مقارنة لواقع التدين وما ينبغي أن يكون عليه، لا بد من البحث عن اهتمام كل من الأديان والإنسان. فهل محور اهتمام الأديان هو الإنسان؟ أم العكس بأن يكون الإنسان محور اهتمامه هو الأديان؟ وبعبارة أخرى، هل الدين يسعى لتحقيق شيء للإنسان؟ أم الإنسان هو الذي يسعى لتحقيق شيء للأديان؟

وكل واحد من اللحاظين قد يعكس مفهوماً للدين مغايراً للآخر، فالدين الذي يكون محور اهتمامه هو الإنسان؛ لا بد أن يراعي طموحات الإنسان، وآماله، وآلامه، محققاً بذلك تداخلاً وتفاعلاً لا يستغني الإنسان عنه، فالإنسان الذي يغفل عن نقاط ضعفه، ولا يلتفت إلى نقاط قوته، بحاجة دائمة لمن يذكره ويعزز ثقته، والدين بهذا الوصف ليس شيئاً غير التذكير والتنبية ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾<sup>(١)</sup>. يذكره بعقله وضرورة العمل به ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>، وبأن العلم هو الذي يحقق السمو والتكامل ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾<sup>(٣)</sup>، ويأمره بالاخلاق الفاضلة، والتحلي بالقيم المثلى ﴿عِبَادُ الرَّحْمَنِ

(١) الغاشية: ٢١.

(٢) البقرة: ٤٤.

(٣) المجادلة: ١١.

الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا<sup>(١)</sup>، وينهاه عن الهوى، والشهوات، وصغائر الامور، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾<sup>(٢)</sup>. والإنسان في معترك الحياة لا يستغني عمن يدفعه ويأخذ بيده إلى ما فيه صلاحه.

والدين بهذا الوصف ليس صلاحاً للإنسان على مستوى الحياة الدنيا فحسب؛ وإنما أيضاً يفتح له الآفاق لحياة أخرى كان غافلاً عنها، فالإنسان عندما يصبح كاملاً في حدود إنسانيته، لا يكون لكماله معنى إذا أكله التراب وأندثر إلى الابد، ومن هنا كان هناك ضرورة للدين الذي يحقق للإنسان أملاً في حياة ليس لها حد محدود ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. وبالتالي تصبح كل اهتمامات الأديان هي الإنسان، والدين بهذا المعنى لا يكون ديناً إلا إذا حقق للإنسان قيمه حياته وأخرويه.

للتيارات اللادينية صورة أخرى لعلاقة الإنسان بالأديان، وهي ليس إلا حالة استلاب وتنازل من قبل الإنسان لصالح الأديان، فالإنسان ضمن هذا التصور يتخلى وبمحض إرادته عن عقله من أجل نصوص وحيانية، ويهمل أسباب العلم من أجل إيمانيات غيبية، ويترك دنياه من أجل حياة أخرى موعودة، وهكذا يعيش

(١) الفرقان: ٦٣.

(٢) النزعات: ٤٠ - ٤١.



الإنسان ويموت من أجل الأديان، وتعلن الأديان انتصارها الابدي على حساب الإنسان.

وقد يركز هذا التصور على شواهد من واقع التدين الشكلي، حيث يُسخر الإنسان فيه كل طاقاته من أجل الحفاظ على الشكل الخارجي دون الالتفات الى جوهر الدين وحقيقته، ولو اكتفينا بواقع بعض الجماعات المسلمة، ومدى تأثير هذا التدين على واقع الإنسان الحضاري، لاجتمعت عندنا شواهد كثيرة تغيبُ فيها قيمة الإنسان وكرامته، ولا نقصد غياب كرامة الإنسان في ظل الأنظمة السياسية المتسلطة في البلاد الإسلامية، وإنما حتى على مستوى خطاب بعض التيارات الإسلامية، حيث لا يلتفتوا كثيراً للإنسان كقيمة محورية في الإسلام، فلا يصوروا العقيدة مثلاً كإطار معرفي يشكل رؤية الإنسان الكونية، ومن ثم قيمه الحضارية، وإنما هي مجرد بناء نظري اجوف يجب التسليم به والدفاع عنه، كما أن التشريعات ليست هي الإطار الذي يهدف تعزيز قيم الإنسان السلوكية؛ بل انفصلت الأحكام عندهم عن قيمها، والتشريعات عن حكمها، فأصبحت طقوس فارغة وشكليات لا معنى لوجودها، فالإنسان عند بعض التوجهات المسلمة مطالب بأن يفدي بنفسه العقيدة دون أن يفهم لماذا؟ ويحفظ التشريعات حتى لو أدت إلى هلاكه دون معرفة العلة، ويدافع عن المقدسات حتى لو لم يدافع عن وجوده ومكتسباته كإنسان، وبدون وجود أي ربط بين المقدسات وقيمه



كإنسان؛ لأن كل ذلك لم يفهم ولم يقدم بالشكل الذي يحافظ على قيمة الإنسان وكرامته وحريته وحقوقه.

هكذا هو حال الوعي الديني عند بعض الجماعات المسلمة، لم يكثرث للإنسان وإلى ما يعانيه من جهل ورجعية وتخلف وتبعية، بل قد يلعب هذا الوعي المشوه دوراً سلبياً عندما يبرر الواقع الفاسد ويخدر الناس باسم الدين نفسه، من أجل أن يتعايشوا مع مصيرهم ويرضوا بما قسم لهم من عناء، فالكرامة المهذورة، والحقوق المضیعة، والحريات المصادره، والفقر المستشري، والجهل المتحكم، هو ضريبة الإيمان عندهم، فالدنیا عندهم جنة الكافر والآخرة جنة المؤمن وليس له نصيب من الحياة. أو هكذا يراد لهم أن يفهموا الدين.

وما تشهده الساحة اليوم من تنامي لظاهرة الاحاد، أو الكفر بالاديان، أو على الأقل أهمال الدين وعدم الالتفات إلى تعاليمه، يعد نتاج للتدين الشكلي الذي اصبح معياراً للدين، فالشواهد التي يمكن أن تسخرها التيارات اللادينية لتحميل الدين مسؤولية التخلف والرجعية في المجتمعات الإسلامية كثيرة، وقد اعتبرت هذه التيارات أن الثقافة الإسلامية المهيمنة على العقل المسلم هي التي ساهمت في تكريس هذه الحالة، فشنت حربها على الإسلام كدين وبشـرت بالشيوعية حيناً وبالعلمانية والبرالية حيناً آخرأ، أو غيرها من النظم الاجتماعية والسياسية، وروجت لكل ذلك كبديل للثقافة الإسلامية، والصراع اليوم محتمد بين هذه التيارات وبين المؤسسات الدينية.



فالبحث عن قيمة للإنسان، وفهم الدين ارتكازاً على هذه القيمة هو الكفيل بفضح التدين السلبي في واقع المجتمعات المسلمة، ولا يكون كافياً الاعتماد على أسلوب النقد للتيارات اللادينية والكشف عن ما تقع فيه من تناقضات، إذ لم يستتبع ذلك تقديم حلاً عملياً لما يعانيه واقع التدين من سلبية، فالاعتراف بما في الواقع من سلبيات يشكل حافزاً لإنتاج خطاب يتبنى هموم الإنسان وطموحاته. كما أن النظرة المنصفة لخصوم الأديان تُمكن من التقييم الموضوعي لهذه الظاهرة.

فقد حرصت التيارات اللادينية على الظهور بمظهر من يريد الحفاظ على إنسانية الإنسان، وكرست كل جهدها في تحميل الإسلام مسؤولية ضياع الإنسان، فبادرت هذه التيارات برفع شعار الحرية، والعلمية، والعقلانية، وكل القيم الحضارية، الأمر الذي يجعل صراع الإسلام معها صراعاً خاسراً إذ لم يعترف بهذه القيم كضرورة أولاً، ومن ثم التأصيل لها دينياً ثانياً، ولا نقصد بالتأصيل مجرد ربطها بالنصوص الدينية وإنما نقصد جعلها في خارطة قيمة متكاملة لا تستقيم إلا بالدين والإيمان بالله. أما التصدي لهذه التيارات بما عليه واقع خطابنا الإسلامي الحالي فمن المحتم أن تكفر به الأجيال الصاعدة التي تشد العدالة، والحرية، والكرامة، والتنمية، والحقوق، وغيرها من القيم.

وبالمقدار الذي نحمل فيه الوعي الديني المسؤولية في ظهور هذه التيارات اللادينية، نحمل نفس هذه التيارات مسؤولية الانصاف والبحث الموضوعي غير المتحامل على الإسلام، ففي الكثير مما وقفت عليه من كتابات هذا التيار، وجدته

يسعى وبشكل غير موضوعي على التركيز على هذه الصور السلبية، دون الالتفات للنقاط المشرقة التي يحققها الإسلام في واقع الإنسان، فالتنصل عن الإسلام والتخلي عنه حيلة المنهزم الذي يواجه المشكلة بالهروب منها، فاللهث وراء ما انتجته الحضارة الغربية يعبر عن روح منكسرة تحب الوقوف في صف من له مظاهر القوة.

يقول الشيخ حيدر حب الله: "لا يُقرأ الدين من زاوية الحقّ والباطل فقط، بل يُقرأ أيضاً من الزوايا النفسيّة والاجتماعيّة. ولا يُقرأ الدين من زاوية عناصر ضعفه فحسب، بل يُقرأ من زواياه كاملة. فما بتنا نجده اليوم في تيّار كبير في الأُمّة من التعاطي مع الدين عبر نهج جمع سلبيّاته هو خطأ كبير علميّاً، وكذلك التعاطي معه بروح السخرية، مستغلّين وجود بعض الهفّوات والخرافات والخرعبلات القائمة في الأوساط الدينيّة. إنّنا نجد اليوم مَنْ يجمع كلّ تناقضات الدين التاريخيّة، وكلّ مشاكله ونقاط ضعفه؛ لتحشيدّها في سياق صراعٍ علمانيّ إسلاميّ، ليس سوى معركةٍ سياسيّة بامتياز، يُراد القول بأنّها ذات صبغةٍ فكريّة. هي معركةٍ سياسيّة للإطاحة بتيّارات سياسيّة دينيّة لأجل تيّارات أخرى، والدين هو الضحيّة من خلال إبدائه للناس بوجهٍ قبيح، مستخدمين كلّ الوسائل الإعلاميّة المتنوّعة والمذهلة. ومع الأسف لم يدرك كثيرٌ من المتديّنين حقيقة الوضع حتّى الآن، فأوغّلوا في تكريس الصورة السلبية عن الدين، وأوقفوا كلّ عناصر الاجتهاد والتجديد في العقيدة والشريعة، ظنّاً منهم أنّ هذه العناصر هي التي تسقطنا في



فخّ العلمانيّة والإلحاد، دون أن يتنبّهوا إلى أنّ إلغاء مناهج الاجتهاد والتجديد هي الأخرى قد توصلنا. من خلال الصراع السياسيّ القائم. إلى كسب التيارات العلمانيّة ذات الطابع العدوانيّ على الدين للمعركة بامتياز!! أليس في التيارات الدينيّة المتوحّشة اليوم خير سند لنموّ التيارات العلمانيّة؟! أليس في التدنّيّ العدوانيّ والتدنّيّ الإقصائيّ والتدنّيّ الانغلاقيّ الذي يظنّ أنّه يحمي الدين بعدوانيّته وإقصائه وانغلاقه.. أليس فيه مادّة دسمة لخلق وعي شبابيّ عارم يقوم برفع شعار: (عدم الإسلام هو الحلّ)، في مقابل شعار: (الإسلام هو الحلّ)؛ لأنّه بات يرى أنّ دخول الدين على خطّ الحياة هو سبب مشاكلنا اليوم؟!<sup>(١)</sup>.

فلا الذين تمسكوا بالواقع وبرروا له، ولا الذين تنصلوا عنه وكفروا به، يقدمان خياراً منصفاً وموضوعياً لحلّ المشكلة، فبذلّ الجهد في رصد عيوب الواقع الإسلاميّ يقابله جهد آخر في رصد عيوب ومثالب الحضارة الحديثة، وبالتالي لا الخيار الإسلاميّ الرادكالي ولا الخيار العلمانيّ والليبرالي يشكلان تصوراً واقعياً للأزمة الحضارية، فالغرب وبكل ما أنتج من ثقافة لبرالية، وبكل ما أسس من مجتمعات وأنظمة علمانية، لم يحقق قيمة حقيقة للإنسان، فالحرية والعدالة الاجتماعية والعيش الكريم يحققان محيطاً صالحاً لحياة الإنسان، لكنهما لا يقدمان تصوراً واضحاً للقيمة الكبرى التي يجب أن يكون عليها الإنسان، فالاهتمام بالجانب المادي للإنسان ضروري ولكن بشرط أن لا يكون على حساب الجانب

(١) حيدر حب الله، الدين والإلحاد، الموقع الرسمي <http://hobbollah.com/articles>



الروحي لديه، فكما يشعر الإنسان بحاجة مادية يشعر كذلك بحاجة روحية، والافراط والتفريط في أي واحد منهما قد يحققان مكاسباً في جهة ولكن على حساب خسائر في جهة أخرى. وهكذا يبقى الإنسان ضائعاً وفي حاجة ابدية لمن يحقق له توازن الروح والجسد، وهذا لا يتم إلا بإيجاد تصالح بين الخطابين وتقديم تصور تكاملي يراعي كل واحد منهما حاجات الطرف الآخر، ونقطة التلاقي في ظني هي العقل، فدعوة الدين إلى التعقل يفتح الطريق نحو تفاعل منطقي مع متطلبات الحياة، وحاجة الحياة إلى السكينة والانسجام الروحي يفتح الطريق نحو تفاعل وجداني مع الأديان. ولكي تكتمل هذه النظرة التكاملية لابد من النظر إلى الإنسان بوصفه محوراً وقيمة أساسية للأديان.

وبذلك يصبح التدين هو الإطار الذي تتساوى فيه أهمية الإنسان كمادة وروح، فليس التدين حالة من الجذب الوجداني فقط، وإنما أيضاً حالة من الوعي المرتبط بالحياة والمتفاعل معها، فالتدين حقاً هو الذي يحقق وعياً بوجوده ووعياً بمحيطه، فيحافظ على سمو روحه وسلامة بدنه وصلاح مجتمعه، أما تلك الصورة النمطية للتدين فإنها تعكس حجم الإحباط الذي عاشه المسلم، والفقر، والمرض، والجهل، والكبت، والحرمان وغيرها، جعلت المسلم يبحث عن تدين يبرر له واقعه المحبط، فزهدي في كل ما فقدته وجعل دينه زهداً في الدنيا لكي ينال الآخرة، ولو تبدل واقع الحال وتوفر له فرصاً أفضل للحياة لأوجد لنفسه تديناً يعكس واقع المرحلة، وبالتالي ليست المشكلة في الإسلام وإنما في الإنسان الذي دجنته



الإنظمة الحاكمة، وحرمة من العيش الكريم، ومنعته من التفكير والاجتهاد، وتوارثت الأمة هذا الكبت جيلاً بعد جيل وإلى يومنا هذا، لم ينعم الإنسان المسلم بفرص في الحياة تمكنه من تقييم واقعه وتجربته، فلم تمر برهة من الزمن استراح فيها الإنسان المسلم من غير الزمان وتواتر الاحزان، فكيف يمكنه التفكير في القهر، وكيف يمكنه الابداع في الظلام، فالتدين المتاح هو المعبر عن واقع الحال، واللحظة التي فتحت فيها عيون البعض على الحياة الحديثة في الغرب، كفروا بالإسلام ظناً منهم إن الإسلام هو سبب ما عليه حالهم، في حين أن إسلامهم ليس إلا صورة حقيقية عن حالهم، فالذي يجب أن يدان هو الإنسان وليس الإسلام؛ فالإنسان المتخلف لا يفهم الإسلام إلا بشكل متخلف، والعكس صحيح، ومن هنا فإن إعادة الوعي الديني مشروع لن يكتمل ما لم يصاحبه إعادة بناء للواقع الحياتي للإنسان المسلم، وإعادة البناء تلك لا تكون إلا بثقافة حية وناهضة، وهذا يفسر اهمال الخطاب الإسلامي للجانب الحياتي واهتمامه بالجانب الأخروي.

## التدين بين هيمنة التراث وضرورات العصر:

لا شك أن الوعي الإسلامي المعاصر لم يتشكل بعيداً عن تأثير التراث، فالتجربة الأولى في الإسلام لم تزل هي المعيار الحاكم على نوعية الفهم وطريقة مقاربة الإسلام، ولم تُتَحَ الفرصة بالشكل الكافي لهذا الجيل، ليكون مساهماً في تكوين وعيه الخاص بالإسلام، ففي عصر- تشكل المذاهب الكلامية والفقهية، مارست الأمة دورها في خلق فهمها المناسب لوضعها، ولكنها توقفت في مابعد عن القيام بهذا الدور، وأكتفت بما انجز في تلك المرحلة، وكان ذلك ايذاناً بتشكيل مرحلة جديدة قائمة على التبعية والتقليد، وما زاد الامر سوءاً هو التعصب المذهبي الذي ضرب باطنابه في الأمة الإسلامية، فلم يدع مجالاً لتقييم تلك التجربة ودراستها دراسة نقدية، فتسالم المسلمون على صورة نمطية للدين تم تشكيلها في تلك العصور، واصبحت هي الحاكمة على واقعنا الراهن.

وإذا كانت عملية التدين هي تجسيد عملي للإسلام، فمن الطبيعي ما نراه مجسداً اليوم هو الإسلام الذي تم قياسه وتفصيله في تلك الحقب التاريخية، ومن المؤسف ان الظرف التاريخي الذي تشكلت فيه المدارس الكلامية والفقهية، لم يكن ظرفاً نزيهاً ومحايداً للبحث العلمي الموضوعي، ويظهر ذلك جلياً من خلال الآراء



الحادة التي تتبناها كل مدرسة في حق المدرسة الأخرى، ومراجعة بسيطة لكتب الفرق والمذاهب تكشف لنا عن حجم التباين والقطيعة التي كانت بين المذاهب، كل ذلك يدل على ان الجو لم يكن جواً علمياً وموضوعياً لبحث الأفكار بحيادية، بل وصل بهم الحال بأن يستعين بعضهم بالسلطة السياسية لفرض قناعاته على مخالفيه، كاستعانة المعتزلة بالمأمون والمعتصم على الحنابلة، أو استعانة الحنابلة بالمتوكل على المعتزلة.

والناظر للمدارس الفقهية وكيف تكونت يجد تأثير البيئة والظرف السياسي واضحاً فيها، فهناك مدرسة اهل الحديث في المدينة، ومدرسة اهل الرأي في العراق، وقد ساهمت كلاً من طبيعة العراق والمدينة على نمط الاستنباط والبحث الفقهي لكل مدرسة؛ بل قد غير الشافعي مذهبه الذي كان عليه أيام العراق، بمذهب جديد عندما انتقل إلى مصر، فإذا كان مجرد انتقال من بلد إلى بلد له اسقاطات واضحة على طبيعة الفهم والاستنباط، وبالشكل الذي يجعل الشافعي يستبدل كل فتاواه حتى اصبح له مذهبان قديم وجديد، فلماذا لا يؤثر هذا الانتقال الذي حدث للأمة عبر هذه القرون في طبيعة الفهم والاستنباط عندها؟

ولماذا مازالت الامة تتعبد بما انتجه الشافعي؟

ولو كتب للشافعي نفسه انتقال من ذاك الزمان إلى هذا الزمان، لاستبدل كلا المذهبين بمذهب ثالث لا علاقة له بما انتجه سابقاً.



فطبيعة الإنسان وطبيعة الزمان يستوجبان فهماً آخر يتناسب وضرورة الإنسان،  
فإشكالية التدين إشكالية حقيقية، لا يمكن الخروج منها مالم تخرج الأمة من الحياة  
في الماضي لتعيش في الحاضر.

فما حدث في التاريخ من اختلاف وتناحر بين اتباع المذاهب، خير دليل على عدم  
قدسية تلك التجربة التاريخية، فالخصومات القائمة على التكفير، والنزاعات  
الدموية التي راح ضحيتها الآلاف من المسلمين، يجعل الأمة على اقل تقدير لا تثق  
بكل ما انتج في تلك الفترة على إطلاقه.

"يقول محمد بن موسى الحنفي - قاضي دمشق - المتوفي سنة ٥٠٦هـ: لو كان لي  
من الأمر شيء لأخذت من الشافعية الجزية. ويقول أبو حامد الطوسي المتوفي سنة  
٥٦٧هـ: لو كان لي أمر لوضعت على الحنابلة الجزية. فكثرت الحوادث التي  
وقعت بين الحنفية والحنابلة، وبين الحنابلة والشافعية. فقام خطباء الحنفية يلعنون  
الحنابلة والشوافع على المنابر، والحنابل يحرقون مسجداً للشافعية بمرو، وشبت نار  
الفتنة والعصبية بين الحنفية والشافعية في نيسابور فحُرقت الأسواق والمدارس،  
وكثُر القتل في الشافعية، ثم سُرِف الشافعية في أخذ الثأر منهم وذلك سنة ٥٥٤هـ  
ومثل ذلك حدث بين الشافعية والحنابلة حتى تضطر السلطة إلى حل النزاع بالقوة  
وذلك في سنة ٧١٦هـ"<sup>(١)</sup>.

(١) البداية والنهاية ج ٤ ص ٧٦، الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ص ١٩٠.

وكل ذلك لا يمثل إلا صورة مصغرة للأجواء التي تكونت فيها المدارس والمذاهب الإسلامية، وهي بالقطع ليست أجواءً نزيهة وموضوعية بالحد الذي يجعل الأمة اليوم تابعه لها. فمعالجة التراث ودراسته بروح علمية موضوعية، يُمكن المسلم المعاصر من تجديد فهمه للإسلام ومقارنته بالشكل الذي يجعله أكثر فاعلية مع عصره، وإلا فإن المعركة خاسرة مع هذه التيارات التي تحمل خصومة مع الإسلام.

فالحالة الثقافية العالمية التي يعيش في احضانها الإنسان المسلم، تفرض عليه نمطاً من الحياة لا يمكن مقارنته بالمفاهيم الإسلامية التراثية، فمفهوم الحكم، والحرية، والعدالة، والحقوق، وغيرها مفاهيم ذات دلالات عصرية لا اثر لها في التراث، والمسلم مطالب بأن يكون مساهماً في بناء هذه الحياة.

يقول محمد عابد الجابري: "ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس مجرد منفعلين"<sup>(١)</sup>.

فكيف يمكن للمسلم المعاصر أن يتحدث عن النظم السياسية الحديثة؟ وهو مشبع بثقافة الخلافة الإسلامية، وادبياتها التاريخية.

(١) محمد عابد الجابري التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩١ ص ١٧.

أو كيف له أن يتحدث عن الحقوق والحريات والسلم العالمي، وهو يتعطش لغزو ديار الكفر وسلب خيراتها وسبي نساءها؟

وما قامت به داعش ليس إلا صورة من صور التدين التاريخي، فقد استوردوا كل شيء من الماضي حتى سحناتهم وأشكالهم وطريقة كلامهم، والشيء الوحيد الذي لم يستوردوه من الماضي هو السيف وحملوا بدل منه أحدث ما انتجه العصر من اسلحة، وقد تنازلوا عن السيف خوفاً وليس وعياً بمتطلبات الزمان.

وهكذا الحال في كل شؤون الحياة العصرية، تبدل كامل في المفاهيم وتحول جذري في الثقافة، وقد يساهم كل ذلك في اتساع الهوة بين المسلم وبين الواقع الذي يعيش فيه، فكل ما زاد الإنسان تديناً كلما انفصل عن واقعه، وكل ما ارتبط بواقعه انفصل عن إسلامه، الأمر الذي يجعل المسلم في حيرة من أمره، إما الايمان بالواقع والكفر بالإسلام، وإما الكفر بالواقع والإيمان بالإسلام.

ويبقى الخيار الثالث الأكثر تحدياً، وهو أن نؤمن بالإسلام والواقع معاً، لكن لا بالشكل الذي يحقق جمعاً تبرعياً إلتقاطياً، كالذي يلبس بنطالاً ويحمل عقلاً داعشياً، وإنما لا بد من فهم يجعل الإسلام بكل عقائده واحكامه في عمق الحياة، ويجعل الحياة بكل متغيراتها في عمق الإسلام، في حالة من التفاعل الدائم بين قيم الإسلام ومتغيرات الحياة، فالإسلام الذي يجب أن نؤمن به هو الإسلام الذي يربطنا بالواقع، والواقع الذي يجب أن نؤمن به هو الواقع المحكوم بقيم الإسلام.



بالطبع هناك مظهران للتدين: الأول ثقافي، والثاني سلوكي، وكلا المظهرين قد لا ينسجمان مع ضرورات الحياة الحديثة بصورتها الحالية، وقد كثفت التيارات اللادينية جهدها في الوقوف ضد التدين بكلا مظهريه، وإن كان المظهر السلوكي يمكن أدانته والتنصل عنه، أما المظهر الثقافي هو الذي يجب معالجته وبجدية.

فعلى مستوى الثقافة تعتقد هذه التيارات بأن أي محاولة للبحث عن تشكيل وعي ثقافي أرتكازاً على التراث، هي محاولة للعيش في الماضي والانفصال عن الواقع، وأن التحرك نحو الماضي لا يمثل إلا سيراً عكس عقارب الساعة وسباحة عكس التيار، الأمر الذي لا يؤدي إلى جمود الحياة فحسب، وإنما يعمل على جرّها إلى الوراء أيضاً، وبهذا الشكل تقارب هذه التيارات الإسلام من أجل محاصرته وإخراجه من المشهد الحيّاتي.

وقد ظهرت في الساحة محاولات كثيرة وبمقاربات مختلفة، كلها تسعى لتقديم تصور للإسلام يتسم بالأصالة والانفتاح، وما تعنيه الأصالة ليس تحجراً ورجعية؛ وإنما أصالة الدين المنبعث من أصالة القيم، وما يعنيه الانفتاح ليس تبعية وإستسلام؛ وإنما انفتاح ببصيرة العقل المستبصر بالوحي.

فليست الإشكالية الثقافية هي عدم الاعتراف بالصيرورة فحسب، وإن كان عدم الاعتراف بها جمود وتخلف ورجعية، وإنما الإشكالية الأخطر هو الإيمان بالصيرورة دون الإيمان بوجود قيم كبرى ناظمة لها ومتحكمة فيها، فالصيرورة



بدون تلك القيم هي مجرد حركة عبثية، والإنسان الذي تجره المتغيرات دون هدى ولا بصيرة انسان فاشل تصنعه الظروف دون أن يصنعها.

صحيح ليس من البساطة تكوين هذا الوعي والأمة مثقلة بكل هذه الاحباطات، وصحيح ايضاً بأن القفز من سفينة الإسلام قد يكون أسهل الحلول عند البعض؛ لأن الركون للحياة والاستسلام لضغوطها لا يحتاج إلى عناء أو حافز، ومع ذلك فإن خسارة الإنسان لدينه ليس خسارة هوية فحسب، وإنما خسارة الإنسان لكل شيء حتى إنسانيته.

فقيمة الإنسان بالقيم التي تتحلّى بها روحه، والكلام عن القيم هو ذاته الكلام عن الروح لا يستقيم أمرهما إلا معاً، ومن هنا لا يمكن قبول أي تصور ثقافي يهمل الروح لصالح البدن، أو يعظم الروح مع اهمال البدن؛ لأنه تصور ناقص لا يعبر عن حقيقة الإنسان، واللادين ثقافة ناقصة اهتمت بالجسد على حساب الروح ومن لا يؤمن بشي- خارج حدود الحس كيف له ان يؤمن بشي- غير البدن؟.

والروح كحقيقة أصيلة في الإنسان هي التي تعشق الكمال وتسمو إليه، فكمال الروح في العلم، والمعرفة، والحرية، والكرامة، والعزة، والشرف، وكل الفضائل والقيم. أما البدن فكلما يحتاجه هو المأكل، والمشرّب، والمسكن، وما يحافظ على وجوده وبقائه وأستمراريته.



وإذا كانت المادة والحياة الدنيا هي التي توفر للبدن ما يحتاجه، وقد وفرت له ذلك حتى عندما كان الإنسان بدائياً لا يمتاز كثيراً عن الحيوان. فمن أين يمكن أن تجد الروح هذه القيم؟

فلو اعتبرنا العلم والقدرة مثلاً، من القيم التي يستمدّها الإنسان من المادة، إذاً لتحول علمه جهلاً وقدرته عجزاً؛ لأن المادة جاهلة وعاجزة وفقيرة، وفاقده الشيء لا يعطيه كما قيل.

وإن كان الإنسان مفطوراً بطبعه على حب الكمال والجمال ويعشق القيم والمثال، فإن الفطرة الدالة على ذلك هي ذاتها دالة على الله المالك لهذا الكمال، فالقول أن الإنسان مفطور على حب الكمال مساوي للقول أن الإنسان مفطور على حب الله مصدر ذلك الكمال.

صحيح أن هذه القيم وجدت بوجود الإنسان، ولكن وجودها ناقص وبمقدار لا يؤهل الإنسان، وهذا ما يفسر - سعي الإنسان الحسيس لكسب المزيد، فمن أين عرف هذا الإنسان المحبوس بجدران المادة، أن هذه القيم حقائق كاملة ومطلقة؟

ومن الواضح إن الإطلاق صفة لا وجود لها في المادة الناقصة والمحدودة، ومن هنا كان لزماً على الإنسان أن يتحرر من سجن المادة، ويخلق بروحه بعيداً بحثاً عن الله المطلق في كماله وجماله.

وبذلك يمكننا الجزم بأن هناك إله في وجدان كل إنسان يمثل مطلق الكمال والجمال، ولو لا ذلك لما تطلع الإنسان وتسامى بروحه لذلك الكمال، والله هو الذي تجلى بإسمائه الحسنى في هذا الوجود، وكلما تفكر الإنسان وجد جماله وكماله ظاهراً في كل زاوية من زواياه وجوده وحياته، فكل أسم من أسمائه الحسنى هي في الواقع قيمة كماله للإنسان.

فالذي يكسب جسده على حساب روحه حتماً ضاعت منه إنسانيته، وبالتالي الكفر بالأديان كفر بالإنسان.

وفي الخلاصة ليس قصدي معالجة التراث تحت هذا العنوان، كما لم ليكن قصدي أستعراض ما قام به رواد النهضة الإسلامية والعربية من أسهامات؛ بل كل ما كنت أرجوه هو كشف هذا الخطاب الشعبوي الذي يمارس تضليل الشباب، ولذا كان من الضروري التفريق بين نقد التراث ونقد الدين، فالدين كفلسفة ضاربة بجذورها في وجدان كل إنسان، لا يمكن أقتلاعه بسبب صور سلبية كان السبب فيها هو جهل الإنسان بحكمة الأديان وغاياتها، ومن هنا لا يكون نقد الدين إلا نقداً للقيم، والفترة، والأخلاق، وبالتالي نقداً لإنسانية الإنسان في أرقى صورها وأعلى مراتبها، أما نقد التدين في أي محطة من محطات التاريخ الإنساني ليس إلا قيمة حضارية مطلوب في ذاتها، ولا يمكن أن تكتمل الرؤية ويستمر المسير إلا من خلال المراجعة الدائمة والتصحيح المستمر لهذا التدين.



وهكذا حال الإسلام بعد أن تحول من كونه فلسفة للحياة وللإنسان، إلى فلسفة تمنع الإنسان من التفاعل المطلوب مع الحياة، وكل ذلك حدث بعد أن تجمد وعينا عند صور تاريخية ظناً منا أنها هي الإسلام. والفكرة التي نتمسك بها في قبال التيارات اللادينية هي أن الإسلام الذي نؤمن به هو بناء قيمى أخلاقى وعقلانى وكل الصور التي تتعارض مع هذه المبادئ يتحمل مسؤوليتها جهل الإنسان وليس الإسلام.

## الدين والتدين .. جدلية الثابت والمتحول:

لكي نفهم الدين في إطار التدين الإنساني، لابد من خلق مقاربة تحقق علاقة مقبولة بين مفهومين بينهما نسبة من التناقض والتضاد.

المفهوم الأول: هو الإطلاق، الذي يمثل الدين بوصفه مبدأً وحياني مفارق للإنسان.

المفهوم الثاني: هو النسبية، التي يمثلها الإنسان.

وكل واحد من المفهومين ينتمي إلى حقيقة مغايرة للآخر، فالأول يمثل الله المطلق والمتعالى، والثاني يمثل الإنسان المتسم بالمخلوقية والمحدودية.

ومن الواضح أن التدين حالة إنسانية بإمтиاز، سوى كان في مرحلة فهم الدين وإدراكه، أو في مرحلة إندماجه في النظام الاجتماعي الإنساني، وفي هذه الحالة إما أن نطابق بين الدين والتدين فلا يكون حينها الدين مفارقاً ومتعالياً، بل يحدث له أنقلاب وتطور عكسي- ينقله من الإلهي إلى الإنساني ومن المطلق إلى النسبي. وإما أن نرسم حداً فاصلاً بين الدين والتدين وحينها سوف نحافظ على إطلاقه، ولكن



سنستخدم بإشكالية التنافر بين النسبي والمطلق، والإلهي والإنساني، والنهائي واللا نهائي، وهكذا تبقى إشكالية التناقض والتضاد بين مفهوم الدين والتدين.

يشكل هذا التناقض بين المفهومين مدخلاً للتشكيك في أصل إمكانية أن يكون هناك ديناً إلهياً، وقد يتم تعزيز هذا التباين بالتأكيد على نسبية الإنسان، التي تمنعه من التواصل مع حقيقة أخرى متعلّية ومطلقة، وبالتالي يتم إنكار الأديان، لا من باب كونها معدومة وغير موجود بالفعل، وإنما من باب كونها فاقدة للواقعية التي تسمح لها بالحضور في الشأن الإنساني، وهكذا يتم قطع الطريق أمام أي حضور للغيب في عالم الشهود، ويصبح الإنسان هو إله نفسه ويتصرف في الحياة بحسب واقعيته كأنسان له مطلق الحرية.

هذا التصور الغارق في المادية والرافض لكل حقيقة غيبية، لا يقطع الصلة التشريعية بين الله والإنسان فحسب، وإنما يقطع حتى الصلة التكوينية القائمة بين الخالق والمخلوق، وبالتالي لا بد أن يؤمن بأنه موجود بدون موجد ومخلوق بدون خالق، وهذا ليس كفرًا بالله وإنما كفر بالعقل الذي أراد أن يبنّي حياته عليه بعيداً عن الإله، ففي الوقت الذي يحاول أن يجعل سلطة العقل هي العليا، نجده يرتد على هذه السلطة نفسها عندما يؤسس لوجود مخلوق بدون خالق.

فدواعي التفكير المنطقي تدل على أن محدودية الإنسان وحاجته شاهد على مخلوقيته، ومن يحاول تقديم تصور لوجود الإنسان خارج عن إطار الخالق، لا بد له في خاتمة المطاف الوقوف على أعتاب الغيب ليسلم بجهله. حتى المادية التطورية

التي تحاول أن تربط الحياة بسلسلة من التطورات التي حدثت على الخلية الواحدة، لابد لها أن تؤمن بأن هذه الخلية قدمت من الغيب الذي تجهله، وبالتالي ليس الإيمان وحده هو من يؤمن بالغيب وإنما حتى الإلحاد يؤمن بذلك، والفرق بينهما هو أن الإيمان موقف إيجابي من الغيب والإلحاد موقف سلبي منه. والإنسان الذي جاء إلى الوجود من الغيب، وسوف يمضي حتماً إلى الغيب، لا بد أن تكون له صلة وثيقة بذلك الغيب، الأمر الذي يعني أن وجود الإنسان وإن كان وجوداً حسياً ومادياً إلا أنه وجوداً حاضراً في الغيب دائماً وأبداً، والإنسان الذي يلفه الغيب من كل جانب ويحيط به من كل صوب، لا يمكن عزله عنه أو التشكيك في شعوره به.

فلو كان الإنسان بدون بداية وليست له نهاية، حينها لا يمكن افتراض سلطة خارجة عن حدود الإنسان؛ لأنه حينها يكون مالكاً لنفسه مهيماً على ذاته، والتفكير الإلحادي يدافع عن هذه النتيجة بدون أن يحرز مقدماتها المناسبة.

وما يهمننا هنا إيجاد مقارنة تحقق هذا التقارب بين المطلق وبين النسبي، وبين الشهود وبين الغيب، وسوف نتناول هذا الأمر في محورين

الأول: يهتم بتقديم تصور معرفي يحقق الصلة بين الخالق والمخلوق أي بين المطلق والنسبي، وسوف نكتفي هنا بالإشارة دون التفصيل الذي سيحتاج إلى عمل منفصل.

والثاني: إيجاد مقاربة بين ثبات الدين ونسبية التدين، الامر الذي يصطلح عليه عادة بالثابت والمتغير، وفيه نحاول أن نوجد الحدود الفصالة بين الدين كحقائق مطلقة وبين التدين كممارسة نسبية في إطار تلك الحقائق المطلقة.

### المحور الأول: العلاقة بين المطلق والمحدود.

في ظني إن علم الكلام والفلسفة الإسلاميين قد ساهما في بعض مناحيها بشكل سلبي في تكريس هذا الفصل بين الله والإنسان؛ عندما اوجدوا بناءً نظرياً تصورياً محضاً للإله، وقد ساهمت الفلسفة اليونانية التي وجدت طريقها إلى الوسط الديني في عزل الإله عن خلقه، وللكشف عن ذلك بشي من التفصيل يحتاج إلى بحث منفصل ومتكامل يتناول معرفة الله وتأثير المدارس الشرقية والغربية في هذه المعرفة، إلا أننا سوف نكتفي هنا بذكر بعض النقاط التي تكشف عن المساهمة السلبية لعلم الكلام والفلسفة في إيجاد هذا الفصل بين الخالق والمخلوق.

أ- أن معرفة الله في التصور الكلامي كسبية تقوم على البرهنة والاستدلال العقلي، الامر الذي تكون معه المعرفة نظرية وليست ضرورية، والفرق بين المعرفتين كبير ومؤثر على مجمل فهم العلاقة مع الله، فالمعرفة النظرية: تقوم على افتراض أن لهذا الكون إله، ثم تبحث لإثبات أو نفي هذه الفرضية، وعندها يتساوى حال المثبت والمنفي، ومن حق كل طرف التمسك بأدلته والدفاع عنها.

أما المعرفة الضرورية: فإنها تُخرج الله ووجوده من طور الفرض إلى طور الواقع والتحقق الفعلي، الامر الذي يكشف عن كون المعرفة حالة فطرية ثابتة في وجدان كل إنسان، وهذا ما أكد عليه القرآن عندما لم يفتح الباب أمام إمكانية التشكيك في وجود الله بقوله ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي ما لا ينبغي ولا يمكن الشك فيه، فلو كانت المعرفة قضية نظرية موقوفة على البرهان لكان لابد من كونها قضية مشكوكة حتى يقوم عليها الدليل، أما القضية الفطرية حاضرة في وجدان كل إنسان، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى أكثر من التنبيه والتذكير، وهذا ما صرح به القرآن بقوله ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، ولذا أعتمد القرآن أسلوب التذكير والتنبيه بدل أسلوب البرهنة والاستدلال فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾. وعليه فإن المعرفة النظرية التي كثر حولها الجدل بين النقص والإبرام، لا تحقق دافعاً حقيقياً للإنسان لكي يرتبط بالله المتجادل في اثباته ونفيه، إذا لم يكن لها ارتباط بالواقع العملي والحياتي للإنسان.

ب- عندما تكون معرفة الإنسان بالله ضمن إطار النظر والتصور، ستكون علاقة الخالق بال مخلوق في نظر الإنسان أيضاً في حدود الافتراض النظري والتصوري، أي أنها لا ترتقي إلى مستوى العلاقة الحقيقية المتفاعلة مع واقعية الإنسان، وكل ما يمكن أن تثبته هذه المعرفة هو أن الكون معلول،

والله هو علة هذا الكون، الامر الذي لا يمنع أن يكون المعلول مصمم بالشكل الذي لا يمنعه من الصيرورة والسير بعيداً عن هذه العلة، ومن هنا نفهم ظهور نظريات الحركة سوى كانت حركة ميكانيكية أو دياكتية أو حتى جوهرية، وقد أسست الماركسية ماديتها على الديالكتيك، وهكذا ما الذي يمنع من تأسيس مادية أخرى بناءً على أي شكل من أشكال الحركة، المهم كما أن الدليل النظري قد يقود إلى الإيمان بالله، كذلك قد يقود أيضاً لعدم الحاجة للبحث عنه طالما الكون له إمكانية الصيرورة الذاتية.

ت- تقوم المعرفة النظرية على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، فتقيس الله على الإنسان، وهي معرفة قائمة على التشبيه والمحاكاة، فالله عالم وقادر وحي وسميع وبصير.. وهكذا الإنسان أيضاً، وهذه الصفات ليست مباينة في حدود المفهوم عن صفات الله؛ وإلا أصبح عندنا مفهومين لكل صفة وهو محال عندهم، بالتالي الاشتراك معنوي وليس لفظي بين صفات الله وصفات الإنسان، ولا تكفي المباينة على مستوى المصداق احداث مباينة على مستوى المفهوم، فتبقى الصفة المعلومة لدينا بالضرورة هي الصفة على مستوى الإنسان، أما الصفة عند الله ولكونها خارجة عن الحس والعيان لا يمكن إدراكها على مستوى المصداق، وكل ما يمكن إدراكه هو الصفة على مستوى المفهوم، وهذا المفهوم في الحقيقة والواقع متزع من واقع مفهوم الصفة عند الإنسان، وحينها سوف نصف الله من واقع الصفة الإنسانية

وليس من واقع الصفة الإلهية؛ لكونها مجهولة على مستوى المصادق، وبالتالي كل ما نجده كمال في حق الإنسان نصف به الله مع نفي النقص في حقه، فمثلاً لو كان العلم كمالاً للإنسان فيجب حينها أن نصف الله بذلك الكمال ولكن على نحو مطلق، وهكذا الحال في بقية الصفات. والله الذي تكون صفاته مدركة بتوسط الإنسان لا داعي للإيمان به، بل الأولى الإيمان بالإنسان والتركيز عليه، بدل افتراض صورة كاملة لهذه الصفات في جهة ما.

ث - عندما اصطدموا باستحالة ان يكون العدم هو مادة العالم، عملت الفلسفة الإسلامية على إيجاد تصور معرفي للعلاقة التكوينية بين الخالق والمخلوق، فقالت المدرسة الرشدية: بأن مادة العالم وصوره قديمة، والوظيفة التي قام بها الخالق هي التركيب بين الصور والمادة القديمتان. وتبنى مسرب فلسفي آخر نظرية صدور العالم صدوراً من الله، ولأن الواحد عندهم لا يصدر منه إلا واحد، فلم يكن أمامهم مناص غير تبني نظرية الفيض الافلوطينية، التي تبناها الفارابي ودافع عنها، وتقوم هذه النظرية على أن الله الذي هو علة الخلق قد صدر منه العقل الأول، ومن ثم صدر من العقل الأول، العقل الثاني والفلك الأول، وهكذا يستمر الفيض والصدور إلى أن يصل إلى عشر - عقول وتسعة أفلاك تماشياً مع هيئة بطليموس.



وأخيراً توقفت العقلية الفلسفية عند منحى آخر قائم على قدم العالم زماناً وحدوثه ذاتاً، أي لم يكن هناك زمان لم يكن فيه العالم، فمتى كان الله كان معه الخلق، فمع كونه قديماً في الزمان إلا أنه حادث أيضاً؛ لأنه يقع في المرتبة الثانية بعد مرتبة العلة، فالمعلول وإن كان لا ينفك عن العلة وجوداً وعدمًا، إلا أن ذلك لا يخرج من كونه معلول ومتأخر رتبة عن العلة، وعلى هذا يجوز لنا القول: أنه حادث بذاته وإن كان قديماً في الزمان، ويأتي ذلك ضمن تصور خاص لوحدة الوجود، قائمة على الوحدة التشكيكية، وهي الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة.

وكل ذلك ليس حلاً للإشكال الذي نتج عن علاقة المطلق بالمحدود والنسبي، بل تعزيزاً وتسليماً به، وقد قادهم هذا التسليم إلى بذل جهد شاق ومضني إلى رفع التناقض بين المطلق والنسبي، إلا أننا نجدهم بعد جهد جهيد حولوا النسبي إلى مطلق أو حولوا المطلق إلى النسبي. أما تحويل النسبي إلى مطلق: فقد كان ذلك بجعلهم الوجود والإنسان جزء من الإله وصادر عنه، ولا بد من رجوعه مرة أخرى إليه، في حركة دائرية تسمى بقوس النزول والصعود، تنزل الحقيقة المطلقة وتنسبط على هياكل الماهيات، ثم ترجع في حركة تصاعدية إلى الوصول إلى الفناء التام فيه. وأما تحويل المطلق إلى نسبي ومادي: تماماً كما فعلت الفلسفات المادية عندما رأت أن الله ليس شيء خارج عن طبيعة وعالم المادة، فبادرت إلى الخيار الأسهل والاقرب إلى الحس وهو تحويل المطلق إلى نسبي ومادي.



أما المدارس الكلامية الأقرب إلى النص، فقالت بالخلق والابداع دون أن ترسم لنا تصور معرفي للعلاقة بين الخالق والمخلوق ضمن نظرية الابداع، وقد استعارت في مقارباتها إلى الفلسفة التي جعلت الله قضية نظرية يمكن معرفته بالعقل فوقعت في تشبيهه بالخلق من حيث لا تقصد، وهكذا لم يكتمل التصور الديني بعد في رسم هذه العلاقة، الأمر الذي فتح الباب أمام التشكيك في جدوى البحث عن الله من الأساس حتى نقع في حيرة العلاقة بيننا وبينه.

وهكذا ساهم علم الكلام والفلسفة الإسلاميين في خلق تصور مشوه وغير واضح لهذه العلاقة بين المطلق والنسبي أو بين الخالق والمخلوق، لا على مستوى التصور المعرفي فحسب بل حتى على مستوى وجود رسالة ودين من الخالق إلى المخلوق.

وعدم قبولنا بما هو مطروح من تصورات كلامية وفلسفية، لا يجعلنا في حل عن مواجهة الإشكال، وتقديم مقاربات تسهم في خلق هذه العلاقة، من دون أن نحول المطلق إلى مادي ونسبي، أو نحول المادي إلى مطلق.

وهنا نكتفي بالإشارة لما نحاول تقديمه من تصور معرفي لهذه العلاقة بشكل مختصر. وبقدر الحاجة، وسوف نركز هذه الإشارات في نقاط كما صنعنا في الفقرة السابقة دون توضيحها والبرهنة عليها؛ لأن كل همي هو رسم تصور معقول لهذه العلاقة.



أ- معرفة الله حقيقة فطرية موجودة في وجدان كل إنسان، ومن يغفل عنها لا يحتاج إلى أكثر من تذكيره وتنبيهه لكي يلتفت إلى واقع المعرفة المركوزة في وجدانه، وقد يكون التذكير بهذه الحقيقة عبر آيات الآفاق والأنفس، أو عبر التذكير بآيات الكتاب، أو عبر حوادث الحياة التي تعرض على الإنسان فتعمل على تذكيره وكشف الحجب التي كانت تمنعه من معرفة الله كحقيقة ظاهرة ومنكشفة في عمق شعوره.

ب- المعرفة ليست بالكسب والنظر طالما هي امر فطري وجداني، والعقل غير قادر على معرفة الله لو لم تكن المعرفة موجودة سلفاً، ودور العقل حينها هو التصديق والاقرار بعد ان يرى الحقيقة واضحة ومتجلية، وبهذا الشكل نقفل الباب أمام أي معرفة نظرية تصورية قائمة على التشبيه أو التوهم، بل الله هو الذي يعرف نفسه للعباد، فكما فطر الإنسان سمياً بصيراً .. فطره عارفاً به.

ت- تلك المعرفة خارجة عن حدود الوصف والتصوير، وإنما قائمة فقط على إثباته وإخراجه عن الحدين (حد التعطيل، وحد التشبيه)، بالتالي هي معرفة ظاهرة بنفسها، دالة على ذاتها بذاتها، كاشفة عن نفسها بنفسها، تتقدس من أن تكون متصورة أو موصوفة بوصف له علاقة بعالم الخلق.

ث- الله في تلك المرتبة مع أنه ثابت في وجدان الخلق إلا أن الخلق لا يمكنهم مناجاته والتقرب منه، لأنه غير مسمى باسم وغير موصوف بصفه، فالله هو نفسه، ونفسه هو، غني عن الاسم والصفة.

ج- خلق الله لنا أسماءاً وصفاتاً تكون واسطة بيننا وبينه، وهي التي تحقق الصلة والعلاقة بين النسبي والمطلق، وهذه الأسماء هي فعله وليست ذاته؛ لأن الاسم غير المسمى والصفة غير الموصوف، وما يتعلق به الإنسان هو الصفة ولكن ليست الصفة بالمعنى المفهومي، وإنما الصفة بالمعنى المصادقي أي الصفة في مقام الفعل والتي يقال لها (الأسم)، والفرق بين (الصفة) و(الأسم) هو: أن (الصفة) يقال لها صفة عندما يُنظر لها بما هي هي مثل العلم بما هو علم، بينما (الأسم) هو الصفة المتعلقة بالموصوف مثل العليم، فعندما نقول الله (عليم)، يعني ذلك أن الله يصنع بعلم، وعندما نقول الله قدير يعني فعله القدرة، وهكذا فعله الحكمة والرحمة وكل الإسماء هي فعل الله وليست ذاته. ووقوعها في دائرة الخلق مكنت الإنسان من فهمها ومعرفتها، وبالتالي التعلق بها، لكن لا تعلق عبادة؛ لأن من عبد الأسم فقد كفر وعبد غير الله، ومن عبد الأسم والمعنى فقد اشرك وعبد اثنين، وإنما عبادة المعنى ولكن بإقاع تلك الأسماء.

ح- هذا الأسماء تنعكس في عالم الوجود سنن، وفي عالم التشريع قيم، فكل أسم من أسماء الله هو سنة في الوجود؛ فالكون قائم على سنن العلم والقدرة والحكمة والتدبير والرحمة ووو وإذا رفع أي اسم من هذه الأسماء من واقع الوجود يتحول إلى خراب أو عدم، فلو رفع أسم العلم أو أسم القدرة لتحول الوجود إلى جهل مطلق وعجز تام، وهكذا بقية الأسماء.

وكذلك تنعكس هذه الأسماء قيم في التشريع بحيث تمثل كل قيمة حكمة للتشريع وفلسفة له، فكل اسم من هذه الأسماء يمثل قيمة يسعى التشريع لتحقيقها، كما تمثل اهداف يسعى إلى تحقيقها الإنسان الراجي للكمال، فأسم العلم يعني قيمة العلم، وأسم الرحمة قيمة الرحمة، واسم الحكيم قيمة الحكمة، وهكذا بقية الأسماء.

وبالتالي أسماء الله الحسنى هي أسمى معاني الكمال والجمال، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ \* هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ \* هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾<sup>(١)</sup>.

إن المعاني التي نجدتها في هذه الآيات وما تكشف عنه من أسماء، هي حقيقة التكامل التي أرساها الله لبنى الإنسان، إنها العلم، القدرة، الرحمة، السلام، الأمن، الهيمنة، العزة، الجبر (التألف)، الصنع، الجمال، العزة والحكمة، التي لو تجلّت في الإنسان لا بتعث مكاناً محموداً. إلى ست هذه معاني الكمال التي ينشدها الإنسان؟ أوليست هذه هي وسائل التقرب من الله؟.

فَالْعَالِمُ أَقْرَبُ إِلَى رَبِّهِ مِنَ الْجَاهِلِ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾<sup>(١)</sup>، وَالْمُؤْمِنُ الْمُقْتَدِرُ خَيْرٌ مِنَ الضَّعِيفِ: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾<sup>(٢)</sup>، وَالرَّحْمَةُ أُمُّ الْفَضَائِلِ: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٣)</sup>، وَالسَّلَامُ أَنْشُودَةُ الْخَيْرِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾<sup>(٤)</sup>، وَالْأَمْنُ وَسِيلَةُ التَّقَدُّمِ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾<sup>(٥)</sup>.  
وَالْهَيْمَنَةُ عَنَوَانُ الْمَجْدِ: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(٦)</sup> وَالْعِزَّةُ جَلَابَابُ الْمُؤْمِنِ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(٧)</sup>.

وَالْجَبْرُ هَدَفُ الْمُؤْمِنِينَ: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾<sup>(٨)</sup>.  
وَالصَّنْعُ الْجَمِيلُ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾<sup>(٩)</sup>.

(١) - سورة فاطر / ٢٨.

(٢) - سورة الأنفال / ٦٠.

(٣) - سورة الفتح / ٢٩.

(٤) - سورة البقرة / ٢٠٨.

(٥) - سورة الأنعام / ٨٢.

(٦) - سورة لقمان / ٢٠.

(٧) - سورة المنافقون / ٨.

(٨) - سورة آل عمران / ١٠٣.

(٩) - سورة سبأ / ١٣.



والحكمة فيها الخير الكثير: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>(١)</sup>، وكلما تحلى المؤمن بواحدة من هذه الصفات، اقترب إلى الله درجة<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا أمر الله تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنی فقال: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾<sup>(٣)</sup> والدعاء عبر الإسماء ليس ذكراً لفظياً مجرداً، وإنما ذكراً عملياً له واقعية خارجية، فمن سعى إلى محو جهله بالعلم، فقد تقرب إلى الله باسم العلم، ومن عمل على أن يكون مقتدرأً في كل شؤون الحياة، فقد تقرب إلى الله باسم القدرة، وهكذا اسم الرحمة والحكمة وكل اسمائه الحسنی.

فعبر هذه الأسماء تتحقق العلاقة بين الخالق والمخلوق، بدون أن يتنزل الخالق إلى عالم المخلوق، أو يصعد الخلق إلى مقام الخالق، وحينها يصبح الدين هو دعوة للتخلق بأخلاق الله، والتحلي بما يتحلى به الله من أسماء حسنی ومعاني شريفة ورفيعة، فالحد الوسط بين الغيب والشهود، وبين المطلق والنسبي هي هذه الأسماء، فمن زاوية هي فعله تعالى الذي ظهر به، وتجلي عبره في الخلق، ومن جهة أخرى هي غيره تعالى، وليست عين ذاته الخارجة عن التصور والاحاطة.

(١) - سورة البقرة/ ٢٦٩.

(٢) - التشريع الإسلامي . محمد تقي المدرسي،

(٣) - سورة الأعراف/ ١٨٠.

أما من جهة الإنسان وإن كان مخلوقاً إلا أن الله أودع فيه مقداراً من هذه الأسماء، فباسم السمع صار الإنسان سمياً، وباسم البصر صار بصيراً، وباسم القدرة صار قادراً، وباسم العلم صار عالماً، وباسم الحياة صار حياً، وباسم الرحمة صار رحيماً، وباسم الحكمة صار حكيماً.. ولولا أحساس الإنسان بقيمة الحياة لما تشبث بها ولما طمع إلى حياة أبدية، ولولا شعوره بقيمة العلم لماسعى في طلبه.. وهكذا. وجدان الإنسان لهذه الأسماء في نفسه وشعوره بها هو الذي يدفعه إلى الخالق الذي جعل له هذه الأسماء وسائط لكمالته.

وبهذا الشكل نتصور العلاقة في المحور الأول: وهي العلاقة بين الخالق المطلق وبين المخلوق النسبي والمحدود، حيث تصبح أسماء الله هي نقطة البداية لإنطلاق الإنسان المتطلع للكمال، وفي الوقت نفسه هي أسماء الله تجلّى عبرها للخلق.

### المحور الثاني: ثبات الدين ونسبية التدين.

ويمكننا استعارة عبارات دكتور عبد الجواد ياسين لتقريب الإشكال الذي نلمح إليه وهو قوله: "فهل يمكن للقانون باعتباره مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي باعتباره يعالج معطيات هي بطبيعة الاجتماع نسبية ومتغيرة، أن يكون جزءاً من الدين في ذاته، وهو في الحد المشترك توحيداً مطلق وثابت؟ في صيغة أخرى هل يجوز أن يكون الدين قد اسبغ إطلاقيته المؤبدة على ما هو بطبيعته نسبي متغير، بحيث يفرض على القانون (تشرّيع الفروع الاجتماعية)



أن يكون واحداً على المستوى الكوني، ثابتاً على مدى التاريخ، بغض النظر عن حقيقة التعدد والتطور في بنيات الواقع الاجتماعي؟<sup>(١)</sup>

وقد حاول دكتور عبد الجواد ياسين أن يشرح ملاسبات هذا الإشكال، بالإشارة إلى حضور الاجتماع في البنية الكلية للدين، وذلك لكون الإنسان هو موضوع الدين الذي سيعبر المطلق الديني عن ذاته من خلال التمثل في الواقع الاجتماعي. وقد حاول تأكيد النسبية بتأكيده على الطابع الذاتي للمعرفة، ليس فقط في إطار قراءة النص وإنما أيضاً في إطار التعبير عنه، وبذلك يعتقد أن النص انبصم بالذات مرتين الأولى: عند إدراكه. والثانية: عند التعبير عنه، يقول: "أن الفهم الناجم عن ملامسة النص ينبصم ببصمة الذات مرتين، الأولى عند إدراكه (تلقينه داخل الذات) ولدى التعبير عنه (تعديته خارج الذات) إذ لا يكون الشيء في ذاته بعد دخوله إلى الذات وخروجه منها هو الشيء ذاته بل هو الشيء من منظور الذات المدركة"<sup>(٢)</sup> ويستخلص من ذلك تراكم ثقافة خارجة عن بنية النص الأصلية، التي تتسع وتتراكم مع مرور الزمان إلى أن تستوعب مساحة أكبر بكثير من بنية النص الأصلية، الأمر الذي أدى إلى تضخم الدين على حساب الدين، يقول: "هكذا

---

(١) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين : التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،

الطبعة الثانية ٢٠١٤، الدار البيضاء المغرب ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٠

أدى التدين إلى تضخيم الدين، بحيث صار ما هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطق البنية الدينية التي تعمم على مكوناتها، تلقائياً صفة القداسة المؤبدة<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يمكننا ان نستنتج ما أراد دكتور عبد الجواد الوصل له، من أجل حل إشكالية إطلاقية الدين ونسبية التدين، وقد توصل إلى أن الدين هو ما يتضمنه النص الصحيح المتضمن لما هو مطلق وثابت، أما ما هو اجتماعي ومتغير فلا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، فيكون الدين في نظره هو الإيمان بالله والأخلاق الكلية أما التشريعات فهي مرتبطة بالتاريخ.

ونحن هنا لا نقصد مناقشة نظريته لأن ذلك يتطلب قراءة في كل كتابه، وإنما هدفنا تصوير الإشكالية بمنظور من حاول أن يساهم في حلها ويقدم مقاربة مقبولة، وهو جهد كبير ومقدر إلا أن مجرد أن يكون الامر نسبي لا يكفي لإخراجه من دائرة الدين، فإذا كانت الاخلاق الكلية تمثل عناوين مطلقة، فغايات التشريعات وأهدافها العليا ايضاً يمكن أن تتسم بالثبات والإطلاق، الأمر الذي يدعونا إلى مقارنة التشريعات مقارنة أخرى، بحيث لا تقلص مساحة الدين إلى حد التلاشي، أو نضخم التدين إلى الحد الذي يصبح فيه الدين كله متحول، كما عليه الحال في القيم الدستورية التي تلاحق وقائع مستحدثة، فهذه القيم حقائق كلية مطلقة، والمتغيرات وإن كانت نسبية ومتحركة إلا أن في لحظة ضبطها بالقيم الكبرى تتحول إلى فعل ديني في ظرف تحققها، فالقول أن هذه المعاملة ربوية هو

(١) المصدر السابق. ص ١٠



قول ديني ومن الدين حتى وإن كان موضوع تعلق الحكم متغير، فلا يشترط في الشيء حتى يكون ديني أن يكون مطلق.

ولكي يتضح الأمر بشكل أكبر لابد من التأكيد بأن القيم كما في الاصطلاح الحديث، أو الحكمة كما في الاصطلاح القرآني، هي الأساس الذي تبنى عليه منظومة الأحكام الشرعية، فما من حكم في كتاب الله إلا مشفوع بحكمته، فهي بمثابة الأصول التي ترجع إليها التشريعات، في الوقت الذي ترجع فيه هذه الحكم والقيم إلى سنن الله في الخليقة، التي تستند بدورها إلى أسماء الله الحسنى، فلا تكاد تمر على آية قرآنية إلا وفيها اسم مبارك من أسماء الله الحسنى، تتصل به معاني الآية اتصال النور بالمصباح، والحكم بالحكمة، والدليل بالحقيقة، والحكمة بالسنة، والسنة بالأسماء الحسنى، وتدرج حكم الأحكام بهذا النسق من حكمة اقرب إلى التوحيد، إلى ما هو اقرب إلى الحقائق الواقعة، كل حكمة تتفرع مما هي أسمى منها واقرب إلى أسماء الله الحسنى.

وإذا اكتملت هذه الصورة وإنكشف لنا كون الشريعة مفصلة على نظام من القيم المترابطة والمتكاملة في ما بينها، حينها يمكننا الجزم بأن الدين ليس إلا نظاماً من القيم المترابطة في نظام هرمي يبدأ من الله لكي ينتهي عند الحكم التفصيلي.

ولو حاولنا إيجاد مشابهة بين نظام الكون ونظام الوحي، يمكننا القول بأن الوحي ليس إلا صورة مسطورة للنظام في الوجود، ولا فرق سوى أن الوحي تشريعي والآخر تكويني، فنظام الكون يسير وفق سنن وقوانين لا يمكنه أن يحيد عنها،

بينما نظام الوحي هو انعكاس قانوني لتلك السنن الكونية، والمراد منها تمكين الإنسان اختياراً من الإنسجام مع النظام الكوني، ومصدر التشابه والاتحاد بينهما أن كليهما يرجعان إلى أسماء الله الحسنى التي هي فعل الله، فكما أن نظام الكون قائم على العلم مثلاً يجب أن ينبنى سلوك الإنسان أيضاً على العلم، وكذلك الحال في بقية الأسماء، فكل اسم ينعكس في واقع الوجود سنة وفي واقع التشريع قيمة يسعى الإنسان لتحقيقها. لو قمنا بمقارنة نظام القيم في الإسلام مع نظام القيم في فلسفة القانون والأخلاق، سوف ينكشف لنا هناك أن كل ما سعت له المدارس البشرية مجتمعة يحققه الإسلام في اكمل وجه واروع صورة.

المقاربة المقترحة هنا لعلاقة المطلق بالنسبي، تقوم على أن القيم الكبرى هي أصول التشريعات التفصيلية، وتستمد هذه القيم إطلاقيتها من أسماء الله الحسنى التي هي أصول العلم وجوامع الكلم وجوهر الحكمة. وبالتالي تعتبر هذه القيم والأصول الجانب الثابت من الدين، وكل الأحكام التشريعية التفصيلية قائمة من أجل تعزيز هذه القيم الكبرى. أما المتغيرات التي ليس فيها حكماً منصوصاً يتم ضبطها وإرجاعها للحكم عليها من خلال تلك القيم، وهنا يبرز دور العقل الإنساني الذي يقوم بإدراك هذه القيم أولاً، كما يقوم بملاحظة الواقع المتغير ورصده ثانياً، وعند هذه النقطة يبرز الجانب النسبي القائم على ربط الإنسان بين القيمة وبين والواقع المتغير. وبهذا الشكل لا يكون هناك تناقض بين ثبات الدين



ونسبية الحياة الاجتماعية، فليست العلاقة هي تقابل بين الثابت والمتحول وإنما تكامل بجعل المتحول يتحرك على محور الثابت.

وبذلك نخلص إلى أن المنهج الذي نؤكد عليه لتطوير وعينا الديني، يعتمد على التدبر في القرآن بحثاً عن القيم الماثلة فيه، فهي الكفيلة بخلق انسجام بين ثبات الشريعة وتغير الواقع، فبالقيم الثابتة نضمن للإسلام قدسيته وإطلاقه، وببنفس هذه القيم نمتلك قابلية الانفتاح على الواقع وضبط كل متغيراته، وبذلك نفتح الباب واسعاً أمام العقل الإنساني ليستخدم كل صلاحياته في رصد الواقع والحكم عليه بما يناسب تلك القيم، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحلِه.

## التدين بين السلبية والايجابية:

تشن التيارات اللادينية هجوماً شرساً على واقع التدين في المجتمعات الإسلامية، محملة أياه المسؤولية المباشرة لما تعانيه هذه المجتمعات من رجعية وتخلف. وقد تصوروا أن الإسلام حَمَل أتباعه صوراً مظلمة عن الحياة، جعلته يفكر في آخرته أكثر مما يفكر في دنياه، فكل ما يشغل الإنسان المسلم هو كيف يحافظ على دينه، دونما ينشغل بما فيه حفظ حياته.

وقد اعتقدت هذه التيارات بأن الإسلام قد مارس غسلاً للادمغة؛ إلى مستوى جعل المسلم يستبدل عالم الواقع المحسوس، بعالم آخر افتراضي لا وجود له إلا في خياله، فكرس خطاباً معادياً للحياة الدنيا، وحذر منها وذر كل من يهتم بأمورها، حتى أصبح أقبح ما يوصف به الإنسان في المجتمعات الإسلامية هو أن يقال في حقه أنه صاحب دنيا.

وكتعويض للإنسان المسلم عن هذه الحياة؛ قام الدين برسم صورة حاملة عن حياة أخرى عمل على وصفها وتزينها بأفضل العبارات، حتى قيل: "فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر".



وفي ذات الوقت هدد الكافرين بأشد العبارات، ووصفهم بأبشع الكلمات، ووعدهم باقصى أنواع العذاب.

كل ذلك في نظر هذه التيارات ثقافة تدميرية لا يبقى معها أمل أو تطلع نحو أعمار الحياة، فالدين عندهم يحمل ثقافة معاكسة للحياة، سوى كان في وصفه السلبي للدنيا، أو في تعاليمه وأدبياته التي تحذر من الانجرار نحوها، أو في احكامه وتشريعاته التي لا تقدم للإنسان إلا مكاسب أخروية، وقبل مناقشة هذه الفكرة لابد من القيام بتقييم موضوعي لواقع التدين في المجتمعات الإسلامية، وهل فعلاً يساعد على تكريس هذه الرؤية السلبية؟ أم هو مجرد تحامل على الدين لا يمت إلى ارض الواقع بصلة؟

وفي ظني ان التقييم الموضوعي لواقعنا كمسلمين ضروري القيام به، لأنه سوف يساعد وبشكل جدي على تجاوز هذه الصور السلبية التي تراكت حتى أصبحت صوراً مألوفه.

أما الهروب إلى الأمام وإنكار الحقائق ورفع شعارات ليس لها رصيد من الواقع لا يفيد نفعاً.

وقبل توجيه اللوم للشباب الإسلامي الذي ترك الدين وارتمى في أحضان ثقافات شرقية أو غربية، لابد من نقد الذات، وتصحيح المسار، وتعديل كل هذه الصور المقلوبة في ثقافتنا الدينية، فلو كان واقع المسلمون يحمل صوراً ناصعة، على

مستوى السلوك والأخلاق، أو على مستوى الكرامة والحريه، أو على مستوى الحقوق والمساواة والعدالة، أو على مستوى التنمية والرفاه والاعمار، لما تركه أحد.

ونحن هنا لا نهتم كثيراً بالتدين على المستوى الشخصي، وإنما نهتم بالتدين كفعل اجتماعي له تأثيراته الإيجابية أو السلبية على مجمل الحياة، والتدين كبنية ثقافية وفكرية لا بد أن يكون له حضور سياسي واجتماعي وحضاري، ولكي تكتمل معالم هذه الصورة لا بد من النظر إلى الناتج النهائي الذي وصل له المسلمون، ومن ثم البحث عن الأسباب المساهمة في هذا الواقع ومدى تأثير التدين في رسم معالم هذه الصورة.

لا يحتاج الباحث إلى كثير عناء للوقوف على الحالة المتردية التي تعيشها المجتمعات المسلمة اليوم، سوى كان على صعيد النظم السياسية، أو على مستوى الواقع الاقتصادي والتنموي، أو على مستوى البنيات الاجتماعية والترابط العضوي، أو على مستوى الحقوق والعدالة الاجتماعية، أو على مستوى الاهتمام بالعلم والثقافة والتربية الأخلاقية.

قد يحاول البعض تحميل مسؤولية هذا الواقع لعوامل خارجة عن طبيعة التدين الإسلامي؛ فما قام به الاستعمار من تفتيت للمنطقة ونهب خيراتها يعد سبباً مهماً لحال الأمة إلى يومنا هذا، كما أن الأنظمة العميلة التي لا تهتم بأكثر من تثبيت عروشها تتحمل الجانب الأكبر من تخلف الأمة، وبالتالي المؤامرة الخارجية والأنظمة المتعاونة معها هي المسؤولة عن حال المجتمعات الإسلامية.



لا نحاول هنا مصادرة هذه التحليلات والتقليل من تأثيرها، فهناك آلاف الشواهد وعشرات الدراسات التي تؤكد على التأثير السلبي للعوامل الخارجية على المجتمعات الإسلامية، مضافاً إلى بداهة الدور المتأمر الذي تمارسه الأنظمة الحاكمة في المنطقة، إلا أن السبب الأساس والذي فتح الباب للمؤثرات الأخرى هو الثقافة وحالة الوعي المتردي في المجتمعات الإسلامية.

وما نقصده بالثقافة: هو كل ما يؤثر في السلوك الإنساني سوى كان على مستوى الفرد أو الجماعة، وبالتالي لا يخلو أي سلوك إنساني من ثقافة تقع مباشرة خلف هذا السلوك، إلا إذا كان سلوكاً غير واعي مثل سلوك المجنون والمخمور أو المكروه، أما الإنسان الطبيعي يبني تصرفاته بحسب الوعي الذي يحمله، ومن هنا يمكننا القول بأن كل ثقافة سلبية يقع في قبالتها ثقافة إيجابية كما أن كل سلوك إيجابي يقابله سلوك سلبي.

والثقافة بدورها هي الناتج الطبيعي للقيم التي يحملها الإنسان، سوى كانت تلك القيم حضارية أو رجعية، وسوى كانت قيماً دينية أو عرفية، المهم أن قيم الإنسان هي المسؤولة عن الثقافة التي يحملها، أما خلفية هذه القيم فهي الرؤية المعرفية والبناء الفكري الذي ينتمي إليه الإنسان، فمثلاً لو افترضنا رؤية معرفية قائمة على التصور المادي، لابد حينها أن نتوقع أن كل قيمها التي تؤمن بها وتدافع عنها هي قيم مادية، وكذلك سيكون هو الحال في مقارباتها الثقافية للأمور، الأمر الذي ينعكس في النهاية سلوكاً يتحرك في افق المادة فقط.



ومن هنا بات واضحاً أن الثقافة هي المحرك الحقيقي للمجتمعات والشعوب، ولا يمكن أن تنهض حضارة في التاريخ الإنساني ما لم يكن خلفها بنية ثقافية ناهضة، حتى أوروبا لم تحقق تلك النهضة إلا بعد أن كرست ثقافة النقد لكل موروثها الثقافي، وهذا ما تحاول التيارات اللادينية السير على خطاه، عندما اعتقدت ان نقطة التحول الكبرى لواقع المجتمعات الإسلامية تبدأ بتجاوز الثقافة الدينية وبالشكل الذي تجاوزت به أوروبا مورثها الديني.

والبنية التحتية للثقافة في المجتمعات الإسلامية ترجع بشكل مباشر للدين الذي يمثل الهوية المجتمعية، والسلوك المتخلف لهذه المجتمعات يكشف عن ثقافة متخلفة لا محالة، لوجود علاقة وثيقة بين السلوك والثقافة كما اشرنا، والاعتراف بهذا الترابط يقودنا للكشف عن الخلل الثقافي الذي ساهم التدين في تحقيقه.

وبالتالي الصورة العامة للتدين الإسلامي صورة سلبية، وتمتد هذه الحالة لتشمل كل مفاصل الوعي المهمة؛ كالوعي السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، وكذلك الوضع العلمي والثقافي الذي يحمل هموم الحاضر ويستشرف آفاق المستقبل.

ولم تختص هذه الصورة السلبية بالوضع الراهن وإنما تمتدت لتشمل كل المراحل التاريخية ما عدا بعض المبادرات المحدودة، فمنذ انتقال الرسول إلى الرفيق الأعلى وإلى اليوم لم ينجز المسلمون مشروعا حضارياً يمكن نسبته للإسلام، بل عاشوا في صراع وأختلاف وحروب ونزاعات، والعجيب أن كل ذلك حدث باسم الدين



والدفاع عن الإسلام، بل وقعت هذه الحروب الطاحنة في عهد الصحابة وهم الرعيل الأول والاقرب من بداية التجربة وتشكل المشروع.

حتى الحروب التي قادها المسلمون باسم الفتوحات الإسلامية وأصبحت من مفاخر الأجيال الإسلامية، تمثل صورة سلبية اذا تم مقاربتها بالعقلية المعاصرة، إذ ليس مقبولاً ابداً الاعتداء على المناطق الآمنة والسيطرة على مقدراتها وثرواتها واسترقاق رجالها ونسائها، ولا يمكن إيجاد أي مبرر عقلاني أو أخلاقي لتلك الممارسات، ومن يحاول التبرير بحجة نشر الإسلام، نجده لا يلتزم بالفكرة القائلة بأن الإسلام انتشر - بحد السيف، ليرجع مرة أخرى ليقول: ان الفاتحين لم يجبروا احداً على الإسلام ومن اسلم منهم اسلم بالحوار والاقتناع، وهو قول يشتمل على مغالطة واضحة لوجود مساحة فاصلة بين الدعوة التي هي تبشير بالإسلام، وبين الحرب واحتلال أراضي الآخرين، والأمر الأول غير موقوف على الثاني ولا يمثل مقدمة ضرورية له بأي شكل من الأشكال، فالكلام كله حول الغزو واحتلال أراضي الغير والقتل والتشريد والسبي وأخراج الناس من بيوتها الآمنة، فإذا كان الإسلام في دعوته يعتمد الحوار والإقناع فما هو المبرر أن تغزو أراضي الغير؟ فليس من العدل والإنصاف وبعيداً عن مكارم الأخلاق أن تعتدي على قوم أولاً ثم تحاورهم ثانياً.

والإشكالية الكبرى في كل هذا التاريخ: هو ان العقل المتدين اليوم يعتبر ما حدث من اعتداء على الشعوب الآمنة ونهب خيراتها واسترقاق رجالها وسبي نسائها،

تراث اصيل نابع من صميم الدين، وأن ما قام به الرعيل الأول من فتوحات جابت شرق الأرض وغربها هو النموذج الأمثل الذي يطمح أن يكون عليه حال المسلم الي وم

وهكذا ظل هذا التاريخ مقدساً وبعيداً عن النقد والتشكيك مع ما فيه من تناقضات وتجاوزات وانتهاكات للحقوق والحريات، وقد يُكفر ويُبعد عن دائرة الإسلام كل من يحاول التشكيك في ما جرى في التاريخ.

ومن يعتبر جواز الاسترقاق في الإسلام بالصورة التي روتها كتب التاريخ، وما زال يدافع عن هذه الفتوحات بوصفها الخيار الأمثل لنشر الإسلام، كيف يستطيع اليوم أن يقوم بهذا الدور ويعيد تلك الأجداد؟

هل بغزو الدول الكافرة واسترقاق أهلها وسبي نساها؟

حقيقة إنَّ المسلم المعاصر يعيش حالة من الازدواجية والانفصام في المواقف بين احترامه للتاريخ وما وقع فيه وبين انتمائه للواقع الذي لا يمكن أن يتقبل ذلك

وهكذا تشكلت صورة سلبية لواقع التدين في مظهره السياسي، وتوارثت الأمة مفهوماً سياسياً قائماً على شرعنة الاستبداد؛ وأصلوا لذلك بعشرات الاحاديث التي توجب السمع والطاعة للحاكم حتى وإن اخذ مالك وجلد ظهره.

فالأمة التي رضيت بالخنوع للمستبد ولده ثلاث عشر قرناً، كيف لها أن تستوعب فكرة الديمقراطية؟ أو كيف يمكن مُطالبها إيجاد مفهوم إسلامي يكون



بديلاً ومنافساً للأنظمة العصرية؟ فإستبعاد الأمة وعزلها عن الشأن السياسي، وإيكال الأمر إلى سلطة مستبدة ساعد على تبذل العقل السياسي للأمة.

أما على المستوى الاجتماعي وعلاقة المسلم مع غير المسلم، فإن التدين متهم بأحداث شرح أجماعي في الوسط الإنساني، فتميز البشر على أساس العرق أو الدين يمثل طرحاً سلبياً يتنافى مع ادبيات الثقافة الحديثة، فالإنسان بوصفه إنسان هو الذي من حقه أن يعيش بحرية وكرامه وعدالة، ويتكفل القانون بالحفاظ على هذا البناء الاجتماعي بالشكل الذي يخضع فيه الجميع إلى نفس الحقوق والواجبات، أما ثقافة التكفير القائمة على منح البعض امتيازاً وأسقاط حقوق البعض الآخر، تمثل تهديداً للترابط الإنساني القائم على الحقوق المشتركة، وعليه فقد ساهم التدين على إيجاد قطيعة بين المسلم وغير المسلم، وكلما ازداد المسلم تديناً كلما ازداد تكفيراً وهجراناً للأخر المخالف.

وقد أعتمدت التيارات اللادينية في حربها على الدين بإظهار ما يحدثه التدين من اصطفايات داخل المجتمع الإنساني، واستشهدت على ذلك بمجموعة من النصوص التي فسرت بالشكل الذي يجعل منها لساناً تحريضياً على كل من لم يختار الإسلام له ديناً.

هذا مضافاً إلى حالة الانقسام المذهبي داخل الدائرة الإسلامية، والذي ساعد بدوره إلى اشتعال نار الصراع والخلاف بين أبناء الأمة الواحدة، فتمزقت الأمة وتشقت جهودها حتى أصبحت عبئاً على الإنسانية، فالصراعات الطائفية وما



اوجدته من حروب ودمار ليست إلا نتاجاً لحضور الأديان في المشهد السياسي والاجتماعي، والشواهد الكاشفة عن حجم هذا التناحر لا تحصى سوى كانت تاريخياً أو من واقعنا المعاصر، ومحاولة سردها في هذا الكتاب قد تخرجه عن المسار الذي رسم له.

مضافاً إلى كل ذلك قد تطرقت هذه التيارات للكثير من التعاليم الإسلامية، وفتحت نقاشاً واسعاً على كل الاحكام الإسلامية التي تشكل في نظرها ثقافة سلبية لا تنسجم وروح العصر، مثل حقوق المرأة والطفل في الإسلام، وثقافة الكراهية، وغيرها من العناوين التي يجب طرحها ونقاشها بشكل مستقل.

وخلاصة ما أرادت هذه التيارات الوصول له: أن الإسلام هو سبب تخلف المجتمعات الإسلامية، والمسؤول عن كل الكوارس التي ضربت ومازالت تضرب عالمنا، فالخيار الأقرب في ظنهم هو: اما الكفر بالإسلام وبكل الأديان من الأساس، كما هو الخيار الإلحادي، وإما ابعاده عن الساحة الاجتماعية والسياسية وجعله حيس المسجد فقط، كما هو الخيار العلماني.

هناك مناقشات عدة لما يروج له خصوم الأديان، وكتبت كثير من الدراسات والمقالات في رد ما يثار من شبهات، وحاول الكثير أن يرسم صورة معاكسة للصورة المظلمة التي رسمتها تلك التيارات، كما حاول البعض التفكيك بين التدين والدين محملاً المسؤولية للتدين ومبرراً ساحة الدين.

كل ذلك يعد مجهوداً جيداً؛ ولكنه غير كافٍ إذا لم يرافقه تقديم معالجة شاملة، تمددت إلى العمق للكشف عن جذور الوعي الديني المشوه في إذهان المسلمين، والعمل على تحقيق تصور معرفي يتسم بالعلمية في متبنياته الفكرية، والعقلانية في علاقته مع الحياة، والموضوعية في مقاربتة للمتغيرات، والحضارية في مشروعه التكاملي للإنسان.

فالخطوة الأولى تقتضي- اسقاط الشرعية عن تلك الصورة النمطية عن الدين والتدين، ومن ثم محاولة الكشف عن التصور المعرفي الذي يستقيم مع العلم والعقل ويحقق التفاعل الإيجابي مع الحياة، حيث لا يمكن أن نتصور أن هنالك ديناً جاء من اجل الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً ثم يأمره بمخالفة العقل، فالدين الذي لا يُعطى فيه العقل حيزاً محورياً لا يكون الإنسان هو المقصود باتباعه.

فإما أن نفهم الدين في الإطار الذي يعزز نقاط القوة عند الإنسان، فيأمره بالعقل والعلم، ويشجعه على تطوير القدرات، ويأمره بالانفتاح على الحياة ببصيرة واعية، وإما أن نفهمه حملاً ثقيلاً يجعل سيرنا متعثراً في الحياة، وحينها يجب أن لا نلوم من يتخلى عنه ويبحث عن غيره.

ولذا ما يهمني ليس الدفاع عن التدين الشكلي والفهم السلفي للدين، ولا أحاول أن أقوم بتزيين ما هو قبيح كما تفعل أم العروس التي تخفي بالمكياج عيوب ابنتها، بل سوف اواجه هذا الخطاب وأسمي الأشياء بمسمياتها، وحينها لا أكون مرغماً لإخترع التبريرات لما وقع في التراث من مفاهيم مغلوطة توارثتها الأجيال.

ومن هنا لا اجد نفسي مضطراً للدفاع عن الصورة السياسية للمسلمين وأرى أن الكفر بها أولى من الدفاع عنها، والنظام السياسي المنعكس من واقع التجربة التاريخية يتحمل مسؤوليته الإنسان الذي حرف الدين وأنحرف بمسار الرسالة، وكل ماثيره التيارات اللادينية من إشكالات في هذا الحقل مسلم بها، بل أكثر من ذلك فكل ما وقع في التاريخي السياسي من سقيفة بني ساعدة ومروراً بالحكومات الاموية والعباسية وإلى يومنا هذا لا نجد فيه نظاماً يمكن نسبته للإسلام بأي وجه من الوجوه.

ومن أجل ذلك ندين كل الحركات الإسلامية التي دخلت ميدان السياسة تحت لافتة اعاده الخلافة الراشدة، لأنها حركات جامدة لم تتمكن من ابداع تصورها السياسي النابع من الإسلام أولاً، والمنسجم مع العصر ثانياً، فالعقل السياسي الذي يكون سقفه عمل السلف كيف يمكنه تقديم حلول إبداعية لما يعيشه المسلم المعاصر من تحديات سياسية، فتجربة السلف حتى وإن لم يكن فيها أخطاءً وإنحرافات إلا إنها غير صالحة لهذا الزمان؛ لوجود مساحة فاصلة بين الظرف التاريخي لكل من الماضي والحاضر.

وقد يعتقد البعض أن ما نقوم به هو مجرد هروب من مواجهة الحقيقة؛ لأن الفشل السياسي في نظره يرجع بشكل مباشر إلى النصوص الدينية التي وجهت المسلم بالشكل الذي يكون فيه خائفاً للإستبداد، وبالتالي فإن تدين المسلم وإلتزامه ليس إلا صورة أصيلة للدين.



ومن هنا أجد من الضروري أن نفرق بين التدين المرتكز على نصوص دينية ومبررات شرعية، وبين التدين القائم على الذوق الشخصي والمصلحة الظرفية، ونحن معنيين بالوقوف على الأول دون الثاني، فالدين غير مسؤول من تصرفات من ينتمي له طالما كانت غير نابعة من أوامره، فكل الصور السلبية للتدين المتستر بالنصوص والذي يدافع عنه الخطاب التقليدي يجب محاكمته وتقييمه إنسانياً.

وما يهمنا تحت هذه العنوان الآن هو التأكيد على أن الدين بما هو دين لا يمكن أن يعزز الواقع السلبي للأمم، والمعيار الذي نحاكم به تدين المسلم؛ هو البحث عن ما يمكن أن يحققه التدين في واقع الحياة الدنيا قبل الآخرة، وعلى هذا فإن تدين الإنسان الذي يجعل منه إنساناً فاشلاً في الحياة، لا يمكن أن يؤهله ليحيا حياة طيبة في الآخرة.

وحتى نرسم هذه الصورة المشرفة للدين لابد أن نبحث عن البداية التي تقودنا إلى تحقيق ذلك الفهم، وقد أشار إليها الإمام علي عليه السلام بقوله: «أول الدين معرفته» فمعرفة الله هي التي تحقق لنا فهماً حقيقياً للدين، وأي خلط في هذه المعرفة سوف ينعكس سلباً على معرفتنا بمجمل الدين، فالمعرفة النظرية التصورية التي تظل حبيسة الكتب الكلامية هي المسؤولة عن ما وقع من افراغ للدين عن محتواه الأصيل.

فيجب علينا ان نبحت عن الله الذي تجلى عبر اسمائه الحسنی في الحياة، وتجلى مره أخرى في آیات كتابه وأحكام شريعته، وحينها سوف نرى الكون في الكتاب،

ونرى الكتاب في الكون؛ والإنسان هو الكائن الذي يحدث هذا التلاقي عندما يتحول الكون عنده كتاباً مقروءاً، ويتجول الكتاب بين يديه كوناً متحركاً، والعقل هو الذي يقوم بهذا الدور فعندما يتدبر في آيات الكون سوف يجدها سنناً وحكماً، وعندما يتدبر في آيات الكتاب سوف تتمثل أمام ناظره كوناً متحركاً.

والتأصيل لهذه النظرة يحتاج إلى عمل مستقل عن معرفة الله، نبحث فيه عن جذور الانحراف في الوعي الديني، والمؤثرات التي جعلت الدين صورة جامده غير متفاعلة مع طموح الإنسان وتطلعاته، وربط كل ذلك بمعرفة الله وما تسرب في هذا الحقل من أفكار وثنية فلسفية أو كلامية ساعدت على ابعاد الدين عن الحياة.

والخلاصة: لا يمكن أن نفهم الدين إلا بوصفه أمل الإنسان لحياة أفضل، وأي فهم لا يعزز قيمة الحياة ولا يدفع الإنسان نحو إعمار الأرض على أساس قيم الحق والفضيلة، هو فهم لا علاقة له بالإسلام ولا يمثل ما أراده الله من كرامة للإنسان. أما ما عليه واقع المسلمين من رجعية وتخلف لا يمكن الدفاع عنه أو التبرير له، وما تقوم به التيارات اللادينية من تهريج حول هذه الصور السلبية فهي ليست إدانة للإسلام بقدر ما هي ادانة للإنسان سوى كان مؤمن أو ملحد لأن الجميع يعيشون في هذا التخلف والانحطاط.

## المسلم بين عقلانية متدنية .. وعقلانية بلا تدين:

مبحث العقل من أكثر البحوث إثارة في عالم الفكر والمعرفة، وأكثرها غموضاً رغم وضوحه الفطري عند كل إنسان، فما من نظرية معرفية إلا وتشكل وفقاً لمنظورها الخاص للعقل، بوصفه الأداة المنتجة للفكر والمعرفة، فالآلية المعرفية والبناء المنهجي هو الذي يحدد معالم التصور الفلسفي لأية مدرسة، وبالتالي يصبح التباين الفكري نتاجاً طبيعياً للتباين الذي يحققه الاختلاف في المنهج، ولا يمكن خلق رؤية موحدة إلا بإيجاد صيغة مشتركة لآلية المعرفة ومناهج الفكر، ومن ثم تحديد فهم منضبط للعقل كأداة تمثل قاسماً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي يوصف عند الكثير بكونه حلماً معرفياً بعيد المنال؛ لأن توحيد البشر - ضمن تصور معرفي موحد، يُعد محالاً معرفياً في حد ذاته.

وقد تعايش الفكر البشري وتأقلم مع هذا التباين، كحالة ضرورية تحتمها الطبيعة الإنسانية، فكلما تطورت المعرفة، تباعدت مدارسها وتباينت مشاربها، حتى رجعت إلى نقطة البداية ومرحلة الطفولة الفكرية.

ورغم وصول الفلسفة إلى ما بعد الحداثة، إلا أنها شككت في أصل المعرفة، فأست بذلك المثالية والنسبية التي هزت كل القناعات التقليدية، فرجعت بذلك

إلى عهد السفسطة ونقطة الصفر التي انطلق منها أرسطو، كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً.

مما يعني أن الفكر البشري مبتلى بأن لا يتفق على رؤية معرفية واحدة، وأن الارتكاز على هذا المتوج البشري، لتشكيل وعي إسلامي وفهم حقيقي للنص الديني، يمثل بالتالي بداية خاطئة وسبباً مباشراً لفوضى معرفية، تضعيع معها معالم الدين الأساسية.

فكما أن كل التوجهات الفلسفية امتازت عن بعضها بوجود إلى ات معرفية مختلفة، فللإسلام أيضاً بناءؤه المعرفي الخاص، الذي يعتمد على آلياته الخاصة أيضاً، فالوقوف على ظواهر النصوص، واستبعاد العقل عند بعض التوجهات، لم يكن إلا ردة فعل في قبال بعض التوجهات، التي أفرطت في الاعتماد على الآليات الفلسفية في المعرفة، وكلا الخيارين لم يكتشفا منهجية القرآن الخاصة في توليد المعرفة.

كما أن المحاولات الحديثة لتقديم خطاب إسلامي متجدد، لم تبحث عن تلك المنهجية الخاصة، وإنما استعارت بشكل قسري، آليات الفلسفة الحديثة من التأويلية إلى البنيوية إلى التفكيكية وغيرها، مما ساهم في خلق أنماط إسلامية جديدة، زادت من حدة التباين الموجود.



وما يهمني هنا، هو التأكيد على أن العقل هو البداية لأي تأسيس معرفي، حيث لا يمكن تشكيل وعي حقيقي، يعبر عن مشروع الإسلام ودوره الحضاري إذا استبعد العقل، أو لم يوضع في إطاره الطبيعي الذي يكون فيه منتجاً، وبالتالي لا يمكن التأسيس على ما هو موجود من خطاب إسلامي معاصر.

ومن الواضح إن المسلم المعاصر لم يساهم في إنتاج تصوره الخاص بالإسلام، فمعظم فهمه عبارة عن موروث تاريخي تم أنتاجه بعيداً عن شروط الواقع الراهن، ومن هنا ليس من السهل مقارنة الإسلام إلى وم بعيداً عن عمقه التاريخي الذي تشكل فيه.

وفي ظني أن المسافة التي تفصل بين المسلم اليوم وبين متطلبات الحاضر، والتي ساعدت في تحجيم تفاعله مع ضرورات العصر، ترجع بشكل أساسي إلى الرؤية الثقافية التي وقعت رهينة للتاريخ، فالتفكير الذي لا يكون إلا بالرجوع الدائم إلى الوراثة، أو الذي يحاكم الواقع بمعايير الماضي، سيكون عقبة أمام حركة الإنسان وصيرورته.

فالمسلم ومع بداية تشكل وعيه الديني، يجد نفسه أمام مجتمع يقوم بتلقينه مجموعة من الإيمانيات والاعتقادات، كما يتم تطبيعه بنظام تشريعي وأخلاقي، من غير أن يكون له الحق في مراجعته أو إعادة فهمه، بل عليه قبوله كمنجز جاهز لا يخضع للحوار والنقاش. ولا يقتصر - هذا الأمر على السلوك العفوي للمجتمع، وإنما حتى النظام التعليمي في المؤسسات الدينية يعتمد في غالب الأمر على التلقين

والحفظ، وبهذا الشكل حافظ كل مجتمع على خصوصياته المذهبية وليست الإسلامية؛ وذلك لغياب الهوية المشتركة والتصورات الإسلامية الواحدة، حيث أصبح الاهتمام المذهبي هو المهيمن على المشهد الإسلامي أكثر من أي شيء آخر، فيولد السني سنياً والشيعي شيعياً وهكذا حال بقية المذاهب، ومن النادر جداً حدوث اختراقات هنا أو هناك للحصانة العالية التي تمارسها المذاهب لأفرادها، وهكذا توارثت الأمة هذه الانقسامات المذهبية التي تعبر عن الانقسامات التاريخية.

ولا نتجاهل بهذا الوصف المحاولات الاجتهادية المعاصرة التي سعت إلى جعل الإسلام أكثر إنسجاماً وواقعية، إلا إنها جهود محدودة لم تتحول إلى خيار تتبناه كل الأمة؛ بل قد تكون مرفوضة من الإسلام الكلاسيكي الذي يمثل التيار العريض من الأمة، فالوصف الذي نرى أنه أكثر موضوعية وواقعية هو الوصف الذي يعترف بالحضور التاريخي أكثر من حضور الواقع، ولا ينحصر ذلك في ما يتعلق بحجم التراث فحسب، وإنما في ما نجده من نمط تفكيري لا يستطيع مقارنة الواقع إلا بشروط تاريخية.

وهذا الحضور التاريخي كما هو مسؤول عن تلك الانقسامات والتباينات، فهو مسؤول أيضاً عن التراجع الحضاري لمعظم المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي يجعل إيجاد مقارنة للعلاقة بين الحاضر والتراث من أهم المسؤوليات التي تواجه المسلم المعاصر.



والتاريخ وإن كان محطة سابقة تجاوزها قطار الزمن، إلا أن ظلاله لا تنفك تلاحق الإنسان في كل المحطات التي تأتي لاحقاً، ومن هنا كان إهمال التاريخ البشري وأستبعاده يعد خياراً غير مستوعب لحقيقة الإنسان الذي لا يمكن فصله عن ماضيه، وبخاصة في ما يتعلق بالإسلام الذي كانت تجربته الأولى تجربة تاريخية، ومع ذلك فإن الجمود على الماضي وإهمال الواقع الراهن يؤدي إلى ضياع حاضر الإنسان ومستقبله.

فهناك فاصل معرفي بين المسلم إلى وم والمسلم الأول، وهو فاصل تفرضه طبيعة الإنسان، وطبيعة الواقع المتغير، الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف في البنية الثقافية بينهما، وإهمال هذه الخصوصيات شبيه بإعدام الواقع الراهن وتجاوز كل مكوناته.

وقد أصبح هذا التراث مآدة دسمة للتيارات اللادينية لنقد الإسلام والتأكيد على عدم صلاحيته، فعملت على عزله من الساحة وتجريده عن أي دور حيائي، معتمده في ذلك على نسبية المعارف الإنسانية كضرورة تسألت عليها الدراسات الإنسانية المعاصرة.

وعلى ذلك فإن إعادة فهم الإسلام وتقييمه في إطار العلوم الإنسانية، يجعله فكراً بشرياً بحثاً لا علاقة له بالإسماء، وبالتالي يجري عليه ما يجري على المعارف البشرية من نسبية متحركة لا يمكنها الوقوف عند حقائق ثابتة ومطلقة، الأمر الذي يفرغ الدين عن محتواه ويجرده من أي أمتياز وجودي.

كما أن التسليم للنسبية المطلقة بوصفها فكرة ضرورية، لا يُبقي أيضاً أي إمكانية لإعادة ترتيب التراث وغربلته، فالمعالجة التي تقوم على إنشاء نظام معرفي للفرز، بين (ما هو عقلائي وغير عقلائي) قد توصف هي نفسها بعدم العقلانية ضمن التصور النسبي للمعرفة؛ وذلك لأن المعرفة الإنسانية ليست مخزونة في الماضي حتى يتم البحث عنها هناك، وإنما هي معرفة متحركة بحسب الأفق الزماني للإنسان، وعلى هذا لا يمكن الوصول إلى مفهوم ثابت يسمى إسلاماً يجب الإيمان به، وكل ما يمكن أن يكون متاحاً حينها هو: فكر إنساني بامتياز أوجده الإنسان وأبدعه ولا علاقة للسماء به، ولذلك هو في حالة من التغير المستمر والتشكل الدائم بحسب الأفق الثقافي لكل مرحلة، أو كما يقول أركون: (نجد ضمن هذا المنظور، أن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية معينة).

ومعالجة التراث بهذا المعنى، لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجربة تفسير النص إلى النص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي، سواء أكان نصاً قرآنياً، أم حديثاً نبوياً، أو كما يقول علي حرب: (نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه).

وإستسلام النخب الإسلامية أمام مفهوم النسبية؛ شكل تياراً آخر لم يكفر بالدين صراحة ولكنه جرده من أي خصوصية إلهية، وأصبح المسلم اليوم بين خيار الكفر



بالإسلام والتحلل منه، وبين أهمال الدين وتهميشه، مع الإيمان بالعلمانية في إطار الدولة، والبرالية في إطار الحريات.

ومن ذلك يبدو أن الإنسان المسلم بين ثلاث خيارات، الخيار الأول: هو أن يتبناء تديناً عقلانياً يجمع بين النص والعقل، بمعنى أن يعيش كمسلم متدين ولكن ضمن ظرف الواقع الراهن، ولا يكون في انتمائه للإسلام رهين للتصور التاريخي، فيحقق بذلك وعياً إسلامياً أصيلاً يوجد من خلاله الانسجام التام بين الوحي والعقل.

والخيار الثاني: أن يكفر بالإسلام بوصفه فكراً تاريخياً لا ينتمي لهوموم الإنسان المعاصر، وقد كان هذا خياراً فعلياً للكثير من شباب العالم الإسلامي الذي اختار لنفسه اتجاهات شرقية أو غربية.

والخيار الثالث: هو الانتصار للإسلام التاريخي ضمن الرؤية السلفية التي لا تسمح بالتواصل العقلي مع متطلبات الحياة العصرية، ومن الواضح ان هذه الخيار له حضور واسع في الوسط الإسلامي وتقف خلفه مؤسسات لها إمكاناتها الضخمة.

ولذا أرى من الضروري التأكيد على أن الخطاب الإسلامي المعاصر، بحاجة ماسة لتفعيل دور العقل، وجعله أكثر حضوراً في تشكيل وعينا الراهن بالإسلام،

وليس العقل ضروري فحسب من أجل الوعي بالمرحلة وعناوينها المصيرية، وإنما أيضاً ضروري في فهم الإسلام ضمن عناوينه الكلية.

وفي المحصلة لا بد أن نعترف بوجود أزمة على مستوى الخطاب الإسلامي بشكل عام، وعلى مستوى الخطاب التجديدي بشكل خاص، وبالتالي لابد من تفكيك الإسلام التاريخي بمنهجية واقعية، وب عقلية منطقية، وبرؤية علمية، حتى نتمكن من بناء رؤية إسلامية أكثر أصالة وإنفتاحاً، وكل ما نحتاجه في هذه المرحلة، تعزيز ثقة الأمة بإمكانية فهم النص، بعيداً عن هيمنة التراث، والبحث عن آليات منهجية جديدة، تستنطق النص بما يتناسب مع المرحلة، الأمر الذي قد يؤدي إلى زعزعة المفاهيم التقليدية التي تكلست في نفسية الأمة، حتى أصبحت عقبة حقيقية أمام أي مشروع يسعى للنقد والتأسيس العقلاني.

والتكامل بين الوحي والعقل هو الضمان لتحقيق فهم إسلامي مستوعب لكل قيم الدين وحكمه، وبالتالي ينضبط العقل بهذه الحكم، ويسترشد بهذه القيم في ملاحظته للواقع، فبدون الوحي المذكّر بهذه القيم تغيب الضوابط التي تحدد مسار العقل. وبدون العقل تصبح هذه القيم حالة مثالية ليس لها علاقة بالواقع؛ لأن العقل هو الذي يكتشف الواقع المتغير، وهو نفسه الذي يقوم بإرجاع تلك المتغيرات إلى القيم التي يذكّر بها الوحي.

هذه التكاملية هي التي تمنح الدين حالة الاستمرار، بحيث يصبح في حالة من التطور الدائم، ومن هنا لا يكون التجديد ضرورة تفرضها الظروف؛ وإنما



ضرورة تفرضها طبيعة الرسالة، ولكن ليس بوصفها طبيعة تاريخية، وإنما بوصفها طبيعة أرتبطت بالعقل في أول لحظة التكون.

وبالتالي التطوير ليس أكثر من الدعوة للعمل بالعقل كما طلب القرآن وأكد عليه، ومن هنا لا يكون التجديد والمواكبة مفهوماً عارضاً على الإسلام، وإنما هو مفهوم أصيل يفسر عالمية الرسالة وخاتميتها.

صحيح أن هناك أكثر من عقبة تعترض سبيل التطوير، (تقديس الآباء وتراثهم، وتقليد المجتمع الفاسد، والخشية منه، ومن السلطات الطاغية، وأصنام قدست أو أفكار وتشريعات احترمت)، ولذلك لا نجد القرآن أمر بالتطوير فحسب، وإنما عمل على تحطيم كل صنم يقَدَّس من دون الله، أيّاً كان اسمه وصورته، وفي الوقت ذاته، يعطي الإنسان عزيمة لا تُفْلُ لكي يتحدى كل الضغوط.

## الفصل الثالث

# رؤية تحليلية لخطاب الإلحاد الجديد

- مقدمة عن الظاهرة الالحادية
- الخطاب الإلحادي .. أصالة الأديان أم أصالة الإلحاد
- العلم والدين في الخطاب الإلحادي
- الالحاد والخطاب العدائي للإسلام
- الالحاد بين الذاتية والموضوعية العلمية
- أيديولوجية الإلحاد والخطاب التبشيري
- فيلسوف الإلحاد البريطاني وتجربة الرجوع للإيمان
- الأخلاق في خطاب الإلحاد الجديد
- ريتشرد دوكنز ومنشأ الأخلاق



## مقدمة عن الظاهرة الالحادية:

تحليل أي ظاهرة لابد ان يبدأ أولاً بتحديد الإطار الذي تنتمي اليه الظاهرة، ومن ثم البحث عن الأدوات التحليلية التي تجعل الباحث اكثر هيمنة على الموضوع الذي تتمظهر به الظاهرة، فاركان البحث العلمي متقومة بثلاثة عناصر ضرورية وهي: الباحث، وموضوع البحث، ومنهج البحث، ومن الواضح أن غموض موضوع البحث أو وضوحه، ينعكس بنفس المستوى من الغموض والوضوح على منهج البحث نفسه. الأمر الذي يجعل من ضرورات البحث العلمي التناسب بين موضوع البحث والمنهج المتبع فيه.

فالحصر، والتمييز، والوصف، خطوات تسبق التصنيف العلمي لأي موضوع يراد بحثه، فحصر الظاهرة في إطار الطبيعة مثلاً يقودنا إلى تصنيفها ضمن حدود علم الطبيعة، ومن ثم يأتي بعد ذلك تمييزها من بين اقسام ذلك العلم، الأمر الذي يجعل عنوان الظاهرة اكثر خصوصية، كأن ندرس مثلاً ظاهرة الزلازل أو الأعاصير او غيرها، وبعد ذلك تأتي الخطوة الأكثر تخصصاً وهي وصف الظاهرة زمانياً ومكانياً وتحديد الأسئلة المراد الإجابة عنها.



كل ذلك الوضوح في ظواهر الطبيعة يقابله غموض في الظواهر الإنسانية، فتحديد كون الظاهرة فلسفية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو ثقافية، أو دينية، أو أدبية، أو غيرها ينتابه الكثير من الغموض، فعدم القدرة على حصر الظاهرة يجعلها تتسع باتساع العلوم الإنسانية، وبالتالي يستحيل تمييزها وتصنيفها ضمن عناونها الخاص، مما يجعل الأسئلة المراد معرفتها أكثر تشتتاً وضبابية، فعدم وصفها زمانياً ومكانياً يجعل الظاهرة تتسع أيضاً باتساع التاريخ والزمان. ومن هنا كانت العلوم الإنسانية دوماً عرضة للاختلاف والتباين مما يجعلها أكثر حوجة للضبط المنهجي.

والمتابع للخطاب الإلحادي المعاصر يصعب عليه إيجاد الإطار الذي يوضع فيه هذه الظاهرة، والمصاحب التي تكتنف عمليه التصنيف والتأطير لا ترجع فحسب إلى عدم الدقة في وصف الظاهرة، وإنما إلى التداخل الكبير الذي يحدثه الاتحاد بين عناوين متعددة، فمنه ما هو معرفي، ونفسي، واجتماعي، وثقافي، وسياسي. فالوقوف على الاتحاد بوصفه رفضاً للإله كمحصلة نهائية لا يعد وصفاً كافياً للظاهرة، إذ تعتمد هذه الظاهرة على مقاربات متعددة بعضها فلسفي والآخر اجتماعي والثالث سياسي وهكذا، مما يجعل الباحث متردداً في إيجاد وصف محدد للظاهرة، هل هي ظاهرة فلسفية بحتة؟ أم هي ظاهرة اجتماعية أم غير ذلك؟

ففي بعض الأوقات التاريخية كانت ظاهرة الاتحاد ظاهرة فلسفية بحتة لا تخرج عن دائرة النقاش الفلسفي بين الفلاسفة، وفي أوقات أخرى أصبح الاتحاد ظاهرة

ثورية معارضه للسلطة الدينية المتمثلة في الكنيسة، وفي عصر- الماركسية اصبح ظاهرة سياسية واجتماعية واقتصادية تؤسس لأنظمة اشتراكية ومن ثم شيوعية، أما الاتحاد الجديد وبخاصة في عالمنا العربي والإسلامي - وبحسب ما يثار في وسائل التواصل الاجتماعي - يتدخل وبشكل سلبي في كل شيء اجتماعياً، ودينياً، وسياسياً، وثقافياً، أي بمعنى أنه لا يقدم معالجات فعلية لأزمات الواقع وإنما يمتهن النقد والاعتراض على كل ما هو متاح وموجود، فهو صوت معارض ومتمرد أكثر من كونه ظاهرة تركز على رؤية معرفية متكاملة، وبالتالي لا يمتلك هذا التوجه خطاباً خاصاً تم إبداعه وإنتاجه في الساحة العربية، وإنما يعتمد بشكل كبير على الاتحاد الغربي في ما أنتجه من كتب ومجلات وبرامج تلفزيونية ووثائقية.

ولفهم الخطاب الاتحادي لابد أولاً من النظر إلى الدوافع الذاتية التي تقف خلف الاتحاد؛ لأن شكل الخطاب ونوعه يتأثر سلباً وإيجاباً بالبعد النفسي للملحد، وأهمال التحليل النفسي- المرتكز على معطيات الخطاب يمنع من فهم بعض الجوانب المهمة من ظاهرة الاتحاد، ومع ذلك فإن أهمية هذا البعد لا يقلل من أهمية الوقوف على الدوافع الموضوعية المنطلقة من ظرف الواقع، فدراسه الوضع الاجتماعي بكل مظهراته يساعد على فهم المسار الذي اختاره الاتحاد بوصفه خطاب توجيهي لهذا الواقع، وبذلك يظهر لنا مدى التداخل بين الدوافع الاجتماعية للاتحاد والاهداف التي يسعى لتحقيقها داخل هذه المجتمعات، والخطاب الاتحادي ليس خطاباً استثنائياً فهو كأى خطاب يتلون بلون الأهداف



التي ينشدها على المستوى الثقافي والسياسي، أو الحضاري بشكل عام. ومضافاً إلى ذلك كله لا بد من الوقوف على الأدوات المعرفية التي يبرر بها خطابه، والأساليب الترويجية التي يسوق بها متبنياته.

وكل واحد من هذه الابعاد قد يقودنا إلى بحث فيه الكثير من التفصيل والشواهد، الأمر الذي قد يحتاج إلى كتاب خاص يتعدى حدود ما نحن بصدهه هنا، ولذا سوف ينحصر حديثنا على إشارات نرى إنها مهمة في تحليل هذا الخطاب، كما ستحصر هذه الأشارات على الخطاب الاحادي في عالمنا العربي والإسلامي بوصفه محل ابتلاء المهتمين بالثقافة الإسلامية، ومع هذا قد يكون من الضروري احياناً الإشارة للأحد الغربي وبوصفه الأكثر تأثيراً في هذه الظاهرة.

والإشكالية التي نحاول مقاربتها لا تتعدى كثيراً تحليل العلاقة بين هذا الخطاب وبين الإسلام كدين، إلا أنه ليس مجرد عرض تحليلي لا يتعدى حدود الوصف للموضوع، وإنما يتدخل إيجابياً حتى يكون مساهماً في النقد والتقييم لركائز هذا الخطاب، ومن ثم الكشف عن إنعكاساته على الواقع الفكري والثقافي وكيف يمكن مقاومة أثاره السلبية على الثقافة الإسلامية.

فالاحاد في الوطن العربي لم يتحول إلى ظاهرة واضحة في السطح، ولذا من الصعب القول بوجود خطاب إحدادي مكتمل يعبر عن مرحلة تاريخية خاصة بالملحددين العرب، وأعتاد هذا التيار على الخطاب المنجز في الغرب يعبر عن عدم

نضج لهذا التوجه، وكل ما يمكن أن يحصل عليه الباحث هو مساهمات متواضعة وخجولة لم تتجاوز وسائل التواصل الاجتماعي كوسيلة تعبير متاحة للجميع.

وأكثر ما اهتم به هذا الخطاب هو العمل على التشكيك في أهمية الدين، ومحاولة إثبات عدم صلاحيته للإنسان المعاصر، ومن هنا كان اهتمامي على عرض ومناقشة هذه الفكرة.

وما يمكن التأكيد عليه كتوصية في هذا الخصوص، هو العمل على تحصين الشباب بتمليكهم فكراً إسلامياً أكثر نضجاً ووعياً بخطورة المرحلة، والعمل على تفعيل دور المؤسسات العلمية والثقافية التي تعمل على ترميم الخطاب الإسلامي وسد كل الثغرات التي تستغلها التيارات غير الدينية.



## الخطاب الإلحادي .. أصالة الأديان أم أصالة الإلحاد:

قبل تحليل ظاهرة الإلحاد الجديد لابد من تقديم وصف تاريخي لهذه الظاهرة، من اجل وضعها في النسق التاريخي الذي وجدت فيه، ومن ثم تحديد علاقة الظاهرة المعاصرة بالعمق التاريخي البعيد للإلحاد، وذلك من اجل معرفة كونها ظاهرة خاصة بالظرف التاريخي الحاضر، ام هي تطور طبيعي لظاهرة ولدت منذ الازل مع الإنسان.

الإلحاد كظاهرة لم يكن لها وجود ضمن الوجود التاريخي للإنسان، بعكس ما كان عليه حال الأديان التي وجدت بوجود الإنسان، وكل ما يمكن رصده هو بعض المحطات التاريخية التي اشتغل فيها العقل الإنساني بالإلحاد، نتيجة ظروف وترت العلاقة بين الإنسان وبين الأديان، ومثال ذلك ما حدث في عصر النهضة الاوربية وبروز الإلحاد كخط مقاوم للكنيسة، وكذلك الإلحاد الذي بدأ بالتشكل في الوقت الحالي بسبب الانتكاسات التي تعرض لها المشروع الإسلامي المعاصر، وما عدا ذلك فإن الحالة التي كانت مهيمنة على تاريخ الإنسان هي الحضور الفاعل للأديان، والدراسات التاريخية ذاخرة بالشواهد التي تثبت ارتباط الإنسان الدائم بالأديان.

إلا أن هذا الوصف لم يكون مقبولا عند اصحاب هذه الظاهرة، فعملوا على انتاج خطاب يصور الإلحاد بالشكل الذي يجعله ظاهرة إنسانية اصيلة، تمتد في عمق التاريخ حيثما كان الإنسان موجوداً، ويعتقد بعض منظري الإلحاد بان الدين حالة طارئة على الإنسان بعكس الإلحاد: كما قال فولتير: "إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة في حياة مادية خالصة، قوامها الحرث، والنحت، والبناء، والحدادة، والنجارة قبل ان تفكر في مسائل الديانات والروحانيات، بل قال: إن فكرة التآليه إنما اخترعها دهاة ماكرون، من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء"<sup>(١)</sup>.

ولأثبت هذا المدعى عمد الإلحاد إلى التشكيك في نشوء الأديان، وذلك من باب التشكيك فيما يقع نقيضاً للإلحاد وهو الدين، وهي طريقة ماكره تقوم على الإيهام بثبوت المدعى بمجرد نفي الفكرة التي تقع في قبال ما يراد اثباته، وإن صحت هذه الطريقه في بعض الأمثلة والنماذج إلا أنها لا تصح دائماً وفي كل الموارد، فالحقائق التي يراد اثباتها تاريخياً تعتمد على الوثائق التاريخية التي تدعم وقوعها، فكون الأديان هي الاصيله في التاريخ الإنساني أو الإلحاد هو الأصيل، يتوقف حسم النزاع فيه على الدراسات التاريخية والانثروبولوجيا المهمة بهذا الشأن.

ولأن البحوث التاريخية ودراسات الانثروبولوجيا قد جاءت بخلاف ما يهوى الإلحاد، سعى إلى التقليل من أهمية ذلك بالشكل الذي ينسجم مع أهدافه، وذلك

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مهدة لدراسة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٠.



بالقول بإن الأديان وجدت لتسد الفراغ الذي أحدثه جهل الإنسان بظواهر الوجود، والأديان وفق هذه النظرة لابد أن تكون حالة طارئة سريعاً ما يتخلى عنها الإنسان كلما ازداد علمه، وهذا الأسلوب يعد حركة إلتفافية على الحقائق التاريخية الدامغة، فمع الاعتراف الضمني بنتائج هذه البحوث التاريخية إلا أنه سريعاً ما ينتقل إلى بحث آخر لا علاقة له بالبحث التاريخي وهو أسباب نشوء الأديان، وكان من الاجدر لأي خطاب يمتهن الموضوعية أن يعترف صراحة بنتائج البحوث العلمية ثم يبحث عن ساحة أخرى يعزز فيها انناصره، أما الخلط بين بحثين منفصلين وأنتاجهما في خطاب واحد أقل ما يقال فيه بأنه خطاب غير منصف، والعجيب في الامر أن الخطاب الالحادي لم يركز في مدعاه القائل: بأن الجهل هو المسؤول عن نشوء الأديان، على بحث علمي رصين، وإنما مجرد مدعى أطلقه من غير أن يمتلك أدوات أثباته، وفي احسن حالاته لا يعدو عن كونه مجرد فرضية تقف على نقيضها عشرات الفرضيات الأخرى. يقول عبد الله بن سعيد الشهري "لأن الإلحاد حالة إدراكية لم تتمتع بأي رسوخ نوعي في الوعي الجمعي الإنساني؛ فهي حالة تعاود الظهور كزعانف سمك القرش وسط بحر الدين الهادر. دعونا نستفتي الواقع، فنسأل: لو كنّا حقاً أبناء الطبيعة الخُلّص، وأحفاد الكون الشرعيين، المنحدرين من صلبه، هل كان سيفتقر خيار الإلحاد إلى مكابدة أم كان سيكون فطرة؟ وهل كنّا سنجد في طرد فكرة الإيمان أدنى عناء أم كان سيكون سليقة؟



بالنسبة لتاريخ البشر الحافل، نحن أمام ظاهرة طارئة، فلا الاستعداد الإدراكي العام ولا السجل التاريخي المتطاوّل لبني الإنسان، ولا حتى المآل الذي يظن الملحد أننا سننتهي إليه، لا شيء من ذلك يشفع للإلحاد بطابعه النضالي المتعالي الذي نشهده اليوم، لقد كان تشارلز دارون حيال مسألة وجود الخالق أفضل حالاً وأكثر اتزاناً من كثير من تلامذته المتأخرين، سواء في معتقده أو لغته أو حتى أبده. ففي الوقت الذي يخشى فيه فرسان الإلحاد الجديد أن تفرط منهم عبارة تمنح الإيمان أدنى مشروعية، يحتاطون لهذا اشد الاحتياط، نجد دارون يعطي درساً في الشفافية فيعلن بكل أريحية: "أما وجود حاكم للكون فهذا مما دانت به جموعٌ من أعظم العقول التي وجدت على الإطلاق"<sup>(١)</sup>.

يقول المؤرخ وكاتب السير والناقد اليوناني الكبير بلوتارك الخيروي (٤٦ - ١٢٠م) الذي كان له أثر في كثير من الفلاسفة والأدباء من بينهم شكسبير: "لقد وُجدت في التاريخ مدناً بلا حصون، ومدناً بلا قصور، ومدناً بلا مدارس، ولكن لم توجد أبداً مدن بلا معابد"<sup>(٢)</sup>.

ويقر بذلك أيضاً الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون، والحاصل على جائزة نوبل للآداب سنة ١٩٢٧ في كتابه (أصلاً الأخلاق والدين): "لقد وُجدت

---

(١) - ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان، عبد الله بن سعيد الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى بيروت ٢٠١٤، ص ١٤.

(٢) - يوسف القرضاوي، وجود الله، مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٢٢.



وتوجد جماعات إنسانية بدون علوم، وفنون، وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة  
بغير ديانة<sup>(١)</sup>.

يقول أرنست رينان<sup>(٢)</sup> في تاريخ الأديان "إنَّ من الممكن أن يضمحلَّ كلُّ شيء  
نَجْبه، وأن تبطل حرِيَّة استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن  
يُنمحي التدين، بل سيبقى حَجَّة ناطقة على بطلان المذهب المادِّي، الذي يريد أن  
يحصِر الفكرَ الإنساني في المضايِق الدنيئة للحياة الأرضية"<sup>(٣)</sup>.

ولو كانت نتائج الأبحاث التاريخية والإنسانية معكوسة بحيث تكون الأديان هي  
العارضة على تاريخ الإنسان، لكان قد وجدنا الخطاب الالحادي يؤلفها لخدمة  
متبنيات وخياراته، ولكن الذي حدث ليس مجرد اهمالها وتهميشها، وإنما العمل  
على افراغها من محتواها بجعلها انعكاساً للجهل الذي كان يعاني منه الإنسان،  
وهذا يؤكد مره أخرى افتقار هذا الخطاب للموضوعية العلمية؛ حيث كان  
الاجدر به الاعتراف بالحقائق التاريخية ومن ثم البحث عن مبررات أخرى يسوق  
عن طريقها الالحاد.

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث مهدة لدراسة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٣.

(٢) - ١٨٢٣ - ١٨٩٢، مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً  
علمياً وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس.

(٣) - الدكتور عبد الله دراز، مصدر سابق ص ٨٣.



هذا لا يعني أن الإلحاد أمر لا وجود له مطلقاً في التاريخ الإنساني، وإنما يعني كونه عارض يمكن رصده في بعض المحطات، إلا أنه لا يرتقي إلى مستوى يكون هو الصبغة العامة للمجتمعات الإنسانية. "فالدراسات التي تركّز على قضية الإلحاد كظاهرة بشرية أقلّ بكثير من مثلتها التي تركّز على الدين، بل إن أستاذ علم النفس الأميركي بول فيتز عندما أصدر كتابه "سيكولوجية الإلحاد"؛ أثار ذلك عددا كبيرا من علماء النفس واعتبروا الكتاب غير مقبول ومزعج، إذ أن المعتاد في الوسط الأكاديمي هو دراسة علم نفس الإيمان وليس علم نفس الإلحاد"<sup>(١)</sup>.

ولا يمكننا قبول ما يسوقه الإلحاد في ما يتعلق بنشوء الأديان، وقد قدمنا في ما سبق ما نراه تفسيراً واقعياً لهذه الظاهرة، وقد قاربناها سابقاً من البعد الوجداني للإنسان، وما يجده من إحساس وجودي، وما يشعر به من إلحاح داخلي. فإضطرار الإنسان إلى الموجد من جهة، وحوجته إلى الكمال من جهة أخرى، وتطلعه إلى مصير الحياة ومستقبلها المجهول من جهة ثالثة، يحتم عليه التطلع إلى الغيب والبحث خارج حدود المادة، وهذا النوع من الوعي المتسامي عن المادة والمترفع عن الحس، يمثل جانب الإشراق في الإنسان، فإهماله لعالم الحس - في ما يتعلق بسر الوجود وفلسفة الخلقة - والبحث عن ما وراء المادة لهو دليل علمي بتعقل لا دليل جهل وعجز.

(١) - عمرو شريف، الإلحاد مشكلة نفسية، (القاهرة: نيو بوك، ٢٠١٦م)، ص/ ١١٤



ونضيف إلى ذلك بأن ابجديات التفكير العقلي تقود الإنسان وفي أول مراحل تفكيره؛ إلى السؤال عن علل الأشياء وغاياتها، وهو سؤال العقل الأول؛ بل العقل ليس شيئاً آخرأ غير هذا السؤال، فكون الإنسان عاقلاً هو معنى آخر لكون الإنسان متسائلاً عن فلسفة الأشياء وغاياتها، والإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي وجوده ووجود ما حوله، والوعي ليس شيئاً آخرأ غير، ما، ومن، وإلى . ما هذا؟ ومن أين أتى؟ وإلى أين؟ تمثل ابجديات الفكر البشري. والذي يفترض ضرورة أن تكون الأجوبة حسية، يتغافل عن كون الأسئلة في شقها الأكبر غير حسية، فالسؤال عن العلة لا يقف عند حدود العلة المباشرة وإنما يتجاوزها حتى يصل إلى العلة الأولى، والسؤال عن الغاية لا يقف عند الغاية المحسوسة؛ لأنها لا تشبع طموح الإنسان وتطلعه.

يقول الفيلسوف ريتشارد سوينبرن في مقام توضيح ما يقوم به الدين تكميلاً للعلم: "عندما تحدث عن الإله، فإنني لا اطرح إلهاً ليسد الثغرات التي لم يجب عنها العلم حتى الآن، فأنا لا انكر قدرة العلم على استكمال التفسير. ولكنني اطرح الوجود الإلهي لأفسر لماذا صار العالم قادراً على التفسير؟"<sup>(١)</sup>.

فحبس العقل في حدود الحس جريمة في حق العقل وفي حق الإنسان، فقيمة العقل في إدراك عمق الحياة لا في معرفة ظاهرها، وقيمة الإنسان بأن يعيش في

(١) - خرافة الاتحاد مصدر سابق، ص ٧٠.



ذلك العمق لا في ظهار السطح، والغيب ليس شيئاً آخر غير عمق الحقيقة ولب المعنى.

("يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين: إن الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الاجناس البشرية، حتى اشدها همجية، واقربها إلى الحياة الحيوانية.. وان الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية. ويقول: إن هذه الغريزة الدينية لا تختفي بل لا تضعف ولا تدبل، إلا في فترات الإسراف في الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد.

وكتب بارتيلمي سانت هيلير: هذا اللغز العظيم الذي يستحدث عقولنا: ما العالم؟ ما الإنسان؟ من أين جاء؟ من صنعها؟ من يدبرها؟ ما هدفها؟ كيف بدء؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل يتظرنا بعد هذه الحياة؟ هل يوجد شيء بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة، ولا شعب، ولا مجتمع، إلا وضع لها حلولاً جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة.

ويقول: شاشاوان: مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر... علمياً، وصناعياً، واقتصادياً، واجتماعياً، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا، فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء - عظاماً كنا أو متواضعين، خياراً كنا أو أشراراً - يعود



إلى التأمل في هذه المسائل الازلية: لما وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا؟<sup>(١)</sup> .

---

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث معاهدة لدراسة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٣ .

## العلم والدين في الخطاب الإلحادي:

حاول الخطاب الإلحادي تمرير أطروحاته تحت شعار العلمية والعقلانية، مسخفاً الفكر الديني بوصفه التصورات الخرافية الخارجة عن حدود العقل والمنطق، وقد روج لذلك بالشكل الذي حمل فيه الدين تمام المسؤولية عن الواقع المتخلف.

وقد بدأ هذا النفس في الخطاب الإلحادي في عصر النهضة الأوروبية، عندما تصاعد العداء الديني إلى الدرجة التي صرح فيها فردريك نيتشه بموت الإله، وهو يشير بذلك إلى أن العلم لم يدع مبرراً لوجوده، ثم جاء ماركس ليطلق مقولته الشهيرة: الدين أفيون الشعوب.

وأندفع بعض الفلاسفة في إيجاد تصور اجتماعي للإنسان يقوم على الملاحظة والتجربة، أو تصور سياسي واقتصادي يقوم على التفسير المادي للتاريخ والتطور الديالكتيكي للإنسان، وهكذا قامت فلسفات بطرح نفسها بديلاً عن الأديان، لا بوصفها دين جديد وإنما بوصفها الصيغة التي تغني الإنسان في عصر العلم عن الدين، وهو الأمر الذي دفع الفيلسوف أوغست كونت، (١٩ يناير ١٧٩٨ - ٥ سبتمبر ١٨٥٧) إلى تأسيس علم الاجتماع الذي يكون معبراً عن المرحلة البشرية، وهي المرحلة الوضعية القائمة على ملاحظة الظواهر وأخضاعها



للتجربة، حيث يرى كونت أن الفكر البشري قد مر خلال تطوره التاريخي بحالات ثلاث: "المرحلة اللاهوتية التي تعلل الأشياء والظواهر بكائنات وقوى غيبية، والمرحلة الميتافيزيقية التي تعتمد على الإدراك المجرد، والمرحلة الوضعية التي يتوقف فيها الفكر عن تعليل الظواهر بالرجوع إلى المبادئ الأولى ويكتفي باكتشاف قوانين علاقات الأشياء عن طريق الملاحظة والتجربة الحسية"<sup>(١)</sup>.

وقد وصلت البشرية بحسب كونت إلى مرحلة العلمية، بعد أن تجاوزت مرحلة الأديان ومرحلة التأملات الميتافيزيقية، حيث تتميز مرحلة الدين واللاهوت: بالاعتقاد بوجود إرادة سماوية تتحكم في عالم الطبيعة، والإنسان في هذه المرحلة يتسم بالبدائية والتعلق بالخرافات، أما المرحلة الثانية وهي المرحلة الميتافيزيقية: وهي الفترة التي بحث فيها الإنسان عن أسباب داخل الطبيعة، ولكن ليس بمعنى البحث عن السبب الحسي- المباشر، وإنما البحث عن السببية بلغة القوى المجردة، حيث تحل الأسباب والقوى التجريدية محل الإرادة السماوية وتصبح الطبيعة هي القوى العظمى غير المنظورة. أما المرحلة الأخيرة في التطور البشري هي المرحلة الوضعية: وهي المرحلة التي تحل فيها القوانين العلمية، والوضعية الطبيعية، محل الارادات اللاهوتية، ومحل التأمل الميتافيزيقي المجرد، وعند هذه النقطة من التطور يكون بإمكان المجتمع التحكم في الأحداث الإنسانية، ويعتقد

(١) - ويكيبيديا <https://ar.wikipedia.org/wiki>

كونت بإن المدنية الأوروبية قد وصلت بالفعل إلى المرحلة الوضعية من التحكم في الظروف الطبيعية وأصبحت على حافة الوضعية فيما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية.

يقول الدكتور مولود زايد الطبيب "فهو يرى أنه من خلال قانون المراحل الثلاثة أن العقل الإنساني أو التفكير الإنساني قد انتقل في إدراكه لكل فرع من فروع المعرفة من الدور الديني (التيلوجي) إلى الدور الميتافيزيقي وأخيراً الدور الوضعي أو العلمي. ويقصد بالدور الديني أن العقل كان يسير على أسلوب الفهم الديني بمعنى أنه يفسر الظواهر بنسبتها إلى قوى غيبية خارجة عن الظاهرة نفسها كالألهة والأرواح الشيطانية وما إليها، كأن يفسر ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى الله عز وجل، ويقصد بأسلوب الفهم الميتافيزيقي: أن العقل كان يفسر الظواهر بنسبتها إلى معان مجردة أو قوى ميتافيزيقية، كأن يفسر - ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى قوة النبات. ويقصد بأسلوب الفهم العلمي: أن العقل يذهب في تفسيره للظواهر بنسبتها إلى القوانين التي تحكمها والأسباب المباشرة التي تؤثر فيها، كأن يفسر ظاهرة النمو بنسبتها إلى العوامل الطبيعية والكيميائية والقوانين المؤلفة لهذه الظاهرة"<sup>(١)</sup>.

وبعيداً عن الإسهامات التي قدمتها الفلسفة الوضعية وبخاصة في ما يخص علم الاجتماع، إلا أن العلمية التجريبية، والوضعية الطبيعية، لا تقع في نفس الخط الذي تسير فيه الضرورة الدينية، فالبحث عن القوانين الطبيعية وربط الظواهر

(١) - موقع الدكتور مولود زايد الطبيب <https://ejtema3e.com/the-pioneers-of-social-thought>



بأسبابها المباشرة لا يغني الإنسان عن الارتباط بالغيب والبحث عن المطلق، فتفاعل الإنسان مع عالم المادة وتسخيرها ضمن شروطها الطبيعية يعد خطوة ضرورية للتكامل المادي للإنسان، أما تكامله الروحي وعروجه إلى المعاني السامية والقيم الكلية لا يكون إلا بانفتاحه على الغيب، فلا التجربة المادية تحقق للإنسان ما يصبو له روحياً، ولا الغيب والتأمل في المطلق يحقق له ما يحتاجه مادياً، وبالتالي ما افترضه من سير طولي عبر مراحل ثلاثة غير دقيق؛ فالإنسان وبهذه الشخصية المركبة يمكنه السير في اتجاهات مختلفة في الوقت ذاته، فبعض الأمور ينظر لها بعقل تجريبي، والبعض الآخر بعقل تأملي، وبعض الحقائق يتفاعل معها حسياً، والبعض الآخر عاطفياً ووجدانياً، وهكذا الإنسان ليس ذاتاً بسيطة ينظر للأشياء من زاوية واحدة، ومن هنا نفهم ما أحدثه الإنسان من تطور مادي، وفي نفس الوقت نتفهم ما أحدثه من تكامل عرفاني وتأمل الروحي. يقول الدكتور ماكس نوردوه عن الشعور الديني: "هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدن كما يجده أعلى الناس تفكيراً وأعظمهم حدساً، وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية، وستتطور بتطورها، وستجواب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التي تبلغها الجماعة"<sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ عبد الله دراز في معرض حديثه عن نظرية المراحل الثلاثة لكونت: "ولكنها بعد ذلك تعد دعوى غير مسلمة، لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب، بل

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين يحو ممة لدراسة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٧ .



لأنها تحرف التاريخ، وتصادم العيان. فنحن مازلنا نسمع ونرى في كل عصر تقديساً للروحانيات، وشغفاً بالمعنويات والمعقولات الكلية، عند فريق من الناس إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية، عند فريق آخر. وليس الحد الذي يفصل بين المعسكرين هو جهل احدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها، إذ كثيراً ما نجد من بين الجهلاء جاحدين متعصبين، كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين، وهما نحن أولاء، في القرن العشرين، وفي قلب الحضارة الأوروبية، نرى إلى جانب البحوث المادية المتشعبة، دراسات روحية واسعة، تقوم بها جماعات محترمة من كبار علماء الطب والفلسفة والطبيعة، على منهاج علمي دقيق، وبأسلوب برهاني يعتمد على التحليل والنقد الصارم...<sup>(١)</sup>

والإشكالية المهمة التي يمكن أن تواجه الفلسفة الوضعية: هي كيف تُخدع العلوم الإنسانية لمعايير العلوم التجريبية؟ فالمعارف التي تعتمد على المفاهيم الكلية، والعناوين الانتزاعية، والتأملات التحليلية، هي من المعارف التي يكتسبها العقل عندما يخلق في آفاق الحياة الواسعة، بما لها من تاريخ عريق، وحضارات متنوعة، وإجتماع إنساني فاعل ومتفاعل، فحصر- العقل وحسه بين جدران المختبر جريمة في حق العقل والعلم معاً، وفي ظني ان التفكير الطفولي الذي كان يطمح في جعل العلوم الإنسانية شبيهة بالعلوم التجريبية من حيث الصرامة العلمية هو المسؤول عن هذا الخلل، وقد بدأ هذا النمط من التفكير الحالم مع عصر النهضة، وبنضوج

(١) - الدكتور محمد عبد الله دراز، الدين بحوث عمدة لدراسة لتاريخ الأديان، دار القلم، ١٩٥٢ ص ٨٥.



العلوم وتقدم المعرفة بأث هذا التفكير مرحلة ساذجة لا يعتد بها أحد، ولذلك أنهى عصر الفلسفة الوضعية عندما أعلن منظرها الأكبر (سير الفريد آير)<sup>(١)</sup> "في خمسينات القرن العشرين أن هذه الفلسفة ملأى بالتناقض، بالرغم من أنه قضى السنوات الطوال في معالجة أخطائها. لقد تنبه آير إلى أنه لا يمكننا تطبيق قواعد البحث في العلوم التجريبية التي تعتمد على الحواس (كالكيمياء والفيزياء) على العلوم الإنسانية (كالفلسفة والمنطق والأخلاق). كذلك لا يمكن دراسة المفاهيم الدينية بمقاييس المفاهيم العلمية؛ فلا ينبغي - مثلاً - محاولة فهم مقولة: (إن الله موجود في كل مكان - كلي الوجود-) بمفاهيم المكان في فيزياء نيوتن أو فيزياء أينشتاين. بذلك قام آير بإعلان موت الفلسفة الوضعية المنطقية ودفنها"<sup>(٢)</sup>.

ثم بدأت في الغرب مقاربات أكثر واقعية للظاهرة الدينية، وظهرت مناهج جديدة لمعالجة العلوم الإنسانية، ومع أننا نحفظ ببعض الملاحظات على أخضاع الإسلام والنص القرآني لتلك المناهج القائمة على النسبية، إلا أننا نعترف بأن الغرب بفضل تلك المناهج أصبح أكثر تفهماً للدين كظاهرة ضرورية للإنسان، وبخاصة عندما تراجع المنطق الوضعي الذي كاد أن يهيمن على العقل الغربي، واستقلت العلوم الإنسانية بوضعية معرفية خاصة أمتازت بها عن العلوم التجريبية، فكان له الأثر الكبير في حدوث نوع من التصالح بين الدين والعلم، "وظهر هذا التوجه

(١) - ألفرد جول آير (بالإنجليزية: Alfred Jules Ayer) هو فيلسوف بريطاني ولد في ٢٩ أكتوبر ١٩١٠ وتوفي في

٢٧ يونيو ١٩٨٩.

(٢) - دكتور عمرو شريف، خرافة الاتحاد، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، ط الأولى ٢٠١٤ ص ٣٠.

إلى الدين جلياً في غلاف مجلة تايم عدد ابريل ١٩٨٠ فجأ في مقال الغلاف: يقود بعض كبار الفلاسفة ثورة فكرية بيضاء، لم يكن يتوقعها أحد منذ عقدين من الزمان، وتهدف هذه الثورة إلى إعادة الإله إلى عرشه<sup>(١)</sup>.

ومع هذا نحن نتفهم الاحاد في عصر النهضة؛ لأن الدين المهيمن في تلك الفترة كان عقبة حقيقية أمام التقدم العلمي، أما الآن وقد تنازلت الكنيسة عن هذا التوجه ووقفت موقفاً إيجابياً من العلوم واحتفظت لنفسها بمكانة لا تجعلها تتدخل في ما لا يعينها، لا يبقى هناك مبرراً للاحتفاظ بذلك الموقف المتشنج اتجاه الدين وما يقوم به من دور إيجابي يحتاجه الإنسان، ولذلك خفت حدة التوتر بين العلم والدين، واهتم الفلاسفة في انتاج مقاربات جديدة تفتح الباب للأديان من جديد، وهذا ما لم يلتفت إليه الإلحاد العربي الذي مازال يفكر بعقلية عصر- التنوير وصراعه مع الكنيسة، فبدل أن يعمل على تأسيس خطابه الخاص الذي يركز على رؤيته الخاصة، كرس كل جهده على محاربة الإسلام بحجة كونه مخالف للعلم، وهي حجة تصلح لأمثال جلياً لو وغيره من العلماء، أما الملحدون العرب فلم يكونوا علماء ولم يمنعهم الإسلام من أن يكونوا علماء.

"فما أشدّ وَهْمَ الذين ظنّوا أنّ تجاوز "المتأفزيقا" قد أنجز في أنجاء التخلّص فلسفياً وعلمياً من فكرة الله. إذ أنّ العلوم المعاصرة لم تُعدّ قادرة على تفادي فرضيّة الله التي يزداد إلحاحها على كل المستويات إلى الحدّ الذي لم يعد غريباً الجمع بين



مفهومى "العلم" و"الله" ليس فقط في عناوين المكتوبات (مثل الكتاب الذائع الصّيت: «الله والعلم» لـ "جون غيتون" والأخوين "غريتشكا")، بل أيضا في أثناء أعمالٍ تتناول فلسفة العلوم المعاصرة كما نجده، مثلا، في الفصل الثامن «الله يرجع بقوة» من كتاب «هل لوجودنا معنى؟» لصاحبه "جون ستون"<sup>(١)</sup>.

وفي كتابه نصيحة لعالم مبتدئ يحدد السير بيتر مداور - الحائز على جائزة نوبل - قاعدة ذهبية لهذا العالم، فيقول: "لا شيء يفقد الثقة في العالم قدر تصريحه بأن العلم يعلم أو سيعلم قريباً الإجابة عن كل الأسئلة التي تستحق أن تسأل، وإن الأسئلة التي لا توجد لها إجابة علمية لا تستحق أن تسأل وتعتبر علم كذب، ولا يسألها إلا الحمقى، ولا يحاول الإجابة عنها إلا السذج، ويضيف: لا شك أن للعلم حدوداً لا يستطيع تجاوزها، فالعلم لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة البديهية التي يطرحها علينا أطفالنا: كيف بدأ هذا الوجود؟ كيف جئنا هنا؟ ما الغرض من حياتنا؟ وغيرها كثير، إن هذه الأسئلة ليس لها إجابة إلا عند الفلاسفة ورجال الدين"<sup>(٢)</sup>.

(١) - ظلامية الخطاب الاحادي، عبد الجليل الكور، <https://www.maghress.com/hespress/67305>

(٢) - عمر شريف، خرافة الاحاد، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط ٢٠١٤. ص ٦٠

## الاحاد والخطاب العدائي للإسلام:

وإذا تفهمنا هذا الخطاب في تلك المرحلة التاريخية كما قلنا، وتفهمنا ايضاً الدور السلبي الذي مثله الدين الكنسي من رجعية متحجرة، لا يمكن أن نتفهم إصرار الخطاب الاحادي المعاصر على تعميم ذلك الخطاب ليشمل الدين بما هو دين وفي كل زمان ومكان.

فالاحاد في الوسط العربي والإسلامي لم يكن صاحب خطاب علمي تأسيسي هممه المساهمة في بناء واقع أفضل، بل هو خطاب إلتقاطي يعتاش على منجزات الغرب، حتى حربه على الإسلام كانت بمبررات تنتمي إلى بيئة غير البيئة الإسلامية، فبدل أن يقدم مقاربات موضوعية تعالج إشكالات الواقع الإسلامي وبرؤية تقترب من الهموم الطبيعية للمسلم؛ حصر كل المشكلة في الدين وعمل على ضربه وتصفيته، وهو موقف غير متبصر لا بالإسلام ولا بواقع أزمات البلاد الإسلامية، ومن هنا يجوز لنا أن نصف هذا الخطاب بكونه خطاباً تابعاً لا ينتمي للمرحلة ولا للبيئة، وبالتالي لا يرجى منه تقديم إي مساهمات حقيقية لنهضة عالمنا العربي والإسلامي، حتى لو تبعه كل المسلمين وتخلوا عن دينهم بالجملة؛



وذلك لعدم وجود رؤية أو مشروع حضاري واضح، والمهمة الوحيدة التي كرث جهده لإنجازها هي تصفية الدين ونزعه من نفوس المسلمين.

وإليك بعض النماذج التي تكشف عن الانحدار الكبير في مستوى هذا الخطاب، وأعتذر مقدماً عن نقل مثل هذه الترهات، وكما يقال ناقل الكفر ليس بكفار:

" ثم يقفز لك أحد الأغبياء ويقول لك لماذا كل هذا الكره للإسلام؟

طبعاً إليها المتذاكي انت ودينكم العفن وامثالكم من تقحمون أنفسكم في حياة البشر المسالمين أصوات مكبرات الصوت في مساجدكم العفنة تقترح حياة الآخرين بغير حق، أقحمتهم أنفسكم في كل ماهو جميل في حياة البشر حرمتهم الغناء والموسيقى والفنون، حطمت الآلات الموسيقية وعكرتم مزاج الحفلة والسهرات، تدخلتم في لبسنا وحریتنا منعتم الخمر والبارات، ولازلتم أغبياء حمقى تقولون لماذا تتهجمون على ديننا، ومن يتقدمكم يقطع رأسه أي نوع من العفن أنتم أي نوع من القذارة أنتم؟، أنتم مجرد جراثيم في حياة الناس مجرد بكتيريا ضارة"<sup>(١)</sup>.

وفي ظني أن العقلية الداعشية ليس بالضرورة هي عقلية مؤمنة بالله، وإنما حتى المنكرة لوجوده يمكن أن تكون داعشية تحترف العنف اللفظي والجسدي، ومن هنا نحن نفرق بين ثقافة العنف وبين النفسية العنيفة بطبعها، وخطورة ثقافة

العنف في كونها تمنح النفسية المتطرفة تبريراً لممارساتها العنيفة، ومع أن هذه الثقافة مدانة عند كل العقلاء إلا أن المشكلة ليست محصورة فيها، وإنما الذي يجب الاهتمام به جدياً هو علاج هذه النفسيات المريضة والمنتشرة بكثرة في واقعنا، وبالتالي إشكالتنا هي نفسية في المقام الأول قبل أن تكون ثقافية، وصاحب النص السابق كان مسلماً مريضاً نفسياً فأصبح ملحداً وهو على نفس مرضه السابق، وكل خوفي ان يجتمع تيارٌ إلحاديٌّ من هؤلاء المرضى ويشكل لنا عملاً عسكرياً ضد الدين والمتدينين، وحينها تكون الكارثة.

وفي مقطع آخر يقول: "نعيق الأذان كل يوم (الله أكبر وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله) هذا التكرير اليومي جعل من هذه المعلومات الزائفة حقيقة لدى الأجندات والتبعية المجتمعية الإسلامية، والموضوعية هنا تستدعي الشك والتفكير كيف أن لهذا الاله المريض أن يقول عن نفسه أنه أكبر؟ وأكبر من ماذا؟ وإذا كان كبيراً فعلاً فهل يستدعي ذلك منه تبجيل نفسه وكأنه لا يصدق سماع نعيق المساجد تنعق له كل يوم عدة مرات بكلمة (الله وأكبر!)؟"<sup>(١)</sup>

وكل عجبني كيف جاز لمثل هذا القلم التحدث عن الموضوعية، وكل كلامه ينضح ذاتية متقرحة ونفسية موتورة. وهل يا ترى حتى يصبح المسلمون موضوعيين لا بد أن يرددوا شعاراً تشكيكياً؟ وهل الموضوعية حقاً تستدعي تناول شعيرة الأذان بهذه الطريقة؟



ونختم بشاهد لكاتب آخر مع أن النماذج لا تحصى، يقول فيه: "لابد لنا ان نلقي نظرة سريعة على حقيقة الأنبياء، وطبيعة الشريعة التي جاءوا بها، وبأختصار شديد نقول: ان الانبياء الذين وقع عليهم اختيار الله لتبليغ رسائله، كانوا رعاة اميين ليسوا بفلاسفة ولا بمفكرين، افنوا جل حياتهم يلهثون وراء النساء وامتلاك العبيد والاماء، امتهنوا السلب والنهب لدعم حياتهم الاقتصادية، وكانوا زير نساء مهوسون بالجنس، لا يكفون عن التفكير بالسلطة، مهوسون بالاساطير والهرطقات، يتزوجون من السبايا ويحللون لأنفسهم الغنائم، وقد وضعوا انفسهم فوق القوانين التي شرعوها هم انفسهم"<sup>(١)</sup>.

هذه الشواهد وغيرها تكشف عن نفسيات متورة تتعامل مع الدين ورموزه بكرائية وحقد غير مبرر، فأكبر الظن أن دوافع الاتحاد العربي هي دوافع نفسية ذاتية لا علاقة لها بالعلمية والعقلية، وقد تكون طبيعة الإنسان العربي وما عاشه من احباط وتخلف هو المسؤول من هذا الاسفاف في الخطاب الاحادي، فكبار الملاحدة الغربيين هم فلاسفة ويمتلكون رؤية وفلسفة خاصة فمن الطبيعي يكون لهم موقف من الأديان، فعلى أي شيء يركز الملحد العربي؟ وأي مشروع من مشاريعهم النهضوية تسبب الدين في افشالها؟

يقول أسعد أبو خليل في جريدة الاخبار اللبنانية: "المواقع الإلحادية العربية تُكرّر من دون سؤال مقولات سام هاريس ورفاقه، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار

للدوافع الصهيونية الخبيثة لأمثال هاريس الذي دافع عن العدوان على غزة والذي يتعامل مع اليهودية والمسيحية بغير ما يتعامل مع الإسلام. عند هؤلاء إن المشكلة الفكرية العويصة تكمن في الإسلام فقط، وعليه لا يتحرّر المرء المسلم (والمسلمة) إلا بالتحرّر من الإسلام بصورة تامّة. وفي تحرير المسلم من الإسلام تتحرّر البشرية بالكامل عند هؤلاء. والمواقع العربية الإلحادية تتبنّى مقولات وأطروحات وخطاب هاريس وصحبه من دون الفصل بين مفهوم الإلحاد المعارض لكلّ الأديان من دون استثناء، والتعصّب الديني الذي يفاضل بين الأديان. أكاد أقول إن حركة الإلحاد الغربية (شبه) المنظّمة باتت ستاراً غير واق لإيديولوجية العداة للإسلام. وترجمة هذا العداة تظهر في مواقع الإلحاد العربية إذ انها تتعامل مع المسيحية واليهودية باحترام ومع الإسلام باحتقار<sup>(١)</sup>.

ففي الوقت الذي لم يترك فيه هذا الخطاب أي مساحة للدين، بدأت الفلسفة الغربية في التراجع عن تقييمها المجحف للأديان عامة، وعملت على فتح الباب أمام تقديم مقاربات تفهم من خلالها ضرورة الدين في المجتمعات الإنسانية، ونحن هنا لا نستجدي الاعتراف بالدين من هذا الخطاب المتطرف، وإنما نشير إلى أن الإلحاد - الذي يقدم نفسه حلاً - ليس إلا تكريساً لما تعانيه الأمة من أزمات؛ فالإلحاد وعدم الموضوعية التي يارسها الإلحاد في تقييمه للإسلام، تساهم



وبشكل مباشر في تعزيز التعصب وضياع العقل وتغليب الجهل، ولا شيء غير ذلك ساهم في خلق ما تعانيه الامة من أزمات.

وسوق الخطاب الالحادي مقولة وكاد أن يمررها على الجميع، وهي أن الخيار اللاديني هو خيار منطق العلم والعقل السليم، وفي الوقت نفسه لم نشهد للملاحدة العرب والمسلمين أي إنجاز يذكر في ميدان العلم والمعرفة، ومجرد الانحياز لمنجزات العلوم الحديثة خيار متاح أمام الجميع، والذي يحق له الاعتراض على الدين هو العالم الذي يقف الدين حاجزاً أمام إنجازاته العلمية، كما هو حال جيلى لو وكوبر نيكوس، والإسلام كدين لم يكن هو السبب الذي منع العقل العربي من العلم والتعقل، ولم يؤسس محاكم تفتيش تلاحق العلماء في كل زمان ومكان، بل على العكس من ذلك نجد أن نصوصه تحرض على ذلك، فقد تكررت فقط هذه الكلمة ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ثلاثة عشرة مرة في القرآن الكريم، فالإنسان هو المسؤول عن جهله وتخلفه، والكفر بالدين لا يخرج أبدأً من تحت دائرة الجهل والتخلف، فالمسلم والملحد على الحد السوى في هذا الوصف، والخدعة التي اعتمدها الالحاد لأخراج نفسه من دائرة التخلف والجهل ليست إلا زوبعة لا تغير واقع الحال، فالكفر بالإسلام ومعاداة الدين لا تصير الإنسان عالماً ومتحرراً طالما لم يمنع الدين من العلم والتحرر، حتى المفاهيم المتخلفة التي نسبت للإسلام ليست إلا نتاج لتخلف الإنسان المسلم نفسه، فما نحتاجه هو



نهضة علمية ومعرفية تمتد إلى واقعنا لتغيره ولكن ليس بالتمنى والادعاء وإنما بالجامعات ومراكز الأبحاث والدراسات.

فالمسلم الذي يعيش عجزاً وجهلاً وتخلفاً عندما يصبح ملحداً لا يكون أكثر من ملحدٍ عاجزٍ وجاهلٍ ومتخلفٍ، فالعلمية والعقلانية هي أكبر كذبة يروج لها الالحاد في الوسط العربي والإسلامي، واللحظة التي يتحول فيها الالحاد إلى مشروع نهضة وبناء ويمنعه الإسلام من ذلك عندها سوف نقف جميعنا خلفه.

وعلى أقل التقادير لا وجد لمبرر علمي لهكذا خطاب تصعيدي ضد الدين طالما هناك إمكانية لتحقيق نهضة علمية بدون أن يكون الدين مانعاً لها.



## الاحاد بين الذاتية والموضوعية العلمية:

في كتابه "سيكولوجية الإلحاد"؛ يقول فيتز "بالنظر إلى خبرتي الخاصة فقد صار من الواضح بالنسبة إلى أن الأسباب التي جعلتني ملحدا ومتشككا عندما كان عمري ١٨ إلى ٣٨ سنة كانت أسبابا سطحية، وغير منطقية، وبلا نزاهة فكرية أو أخلاقية، وأنا مقتنع أن الأسباب نفسها هي الشائعة الآن بين المفكرين"<sup>(١)</sup>.

والمتابع لحركة الإلحاد في العالم العربي والإسلامي، والباحث عن أسباب هذه الظاهرة يقف على مجموعة من الأسباب التي رصدتها المهتمين، وقد أكد أكثرهم على غلبة الجانب النفسي- على الجانب المعرفي، فقد رصد الدكتور هاشم عزمي في مقاله (الإلحاد في العالم العربي) المنشور في موقع البرهان، مجموعة من الأسباب لظاهرة الإلحاد ذكر منها سبعة أسباب نفسية، وأضاف إليها أسباب أخرى اجتماعية وسياسية، وقد شفع ذلك ببعض القصص الواقعية لبعض الملحدين العرب. وبأمكان الجميع الوقوف على القصص المختلفة للإلحاد في العالم العربي وذلك من خلال متابعتها في وسائل التواصل الاجتماعي، وهي لوحدها خير شاهد على الذاتية المتحكمة في حركة الإلحاد العربي، كما هو الغالب كحركة عالمية.

(١) - دوافع الإلحاد، إسماعيل عرفة، موقع الجزيرة، <http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology>

ويقول الباحث إسماعيل عرفة المحرر في قسم رواق من موقع الجزيرة "ويغلب على ظن الكثيرين أن ظاهرة الإلحاد ترجع إلى أسباب علمية محضة، لكن بالتحقيق يبدو أن ذلك مجانبٌ للصواب، فعلى سبيل المثال، قامت الجمعية العلمية "سيجما إكس آي" باستطلاع رأي في أميركا الشمالية، خلصت فيه إلى أن مستوى دخل الفرد عندما يصل إلى ٥٠ ألف دولار سنوياً فإن نسبة الإلحاد تزيد مع كل زيادة في دخل الفرد، ويؤكد ذلك إدوارد لارسون في بحث له منشور في مجلة "الطبيعة" (Nature) المشهورة؛ حيث استقرأ أن الأفراد الذين يزيد دخلهم عن ١٥٠ ألف دولار سنوياً ينتشر بينهم الإلحاد بشكل كبير. من الواضح إذن أن العامل الاقتصادي رافدٌ أساسي من روافد ظاهرة الإلحاد".

ومن الواضح أن الدوافع النفسية ليست واحده عند الجميع، فما يكون دافعاً عند البعض لا يكون دافعاً عند البعض الآخر، ومع ذلك يمكن إرجاع الأسباب في طابعها العام إلى الذاتية التي تؤثر فيها عوامل البيئة والمحيط السياسي والاقتصادي والاجتماعي مضافاً لعوامل التربية والتعليم، والذي يدعونا إلى ترجيح هذا التحليل وبخاصة في عالمنا العربي، هو عدم وجود مقاربات موضوعية للإسلام من قبل الملحدّين العرب، وفي مقابل هذا التعدي غير المبرر على الإسلام لم نرى إبداعاً لهذه العقلية الملحدة، ولم تنتج لنا رؤية فلسفية تعبر عن خيارهم المعرفي الذي ارتضوه وجعلوه بديلاً للإسلام.

وهذه الدوافع الذاتية ليست خاصة بالخطاب الإلحادي في العالم العربي، وإنما نجد تمظهراتها الواضحة في الإلحاد الغربي، "على سبيل المثال، ثمة دراسة بعنوان "النمط النفسي للملحد" شملت ٣٢٠ ملحدًا من الذكور الأميركيين، كشفت الدراسة أن نصف من تبنوا الإلحاد كخيار فقدوا أحد والديهم قبل سن العشرين، وأن عددًا كبيرًا منهم عانى كثيرًا في طفولته وصباه، ما دفع أحد الباحثين المشاركين في الدراسة إلى التوصية بضرورة دراسة ظروف نشأة وتربية الملحدين عند رصد ظاهرة الإلحاد. والملفت أنه يمكن تطبيق تلك التوصية على ملاحظة أو لا أدريين أو حتى ربوبيين كبار مثل آرثر شوبنهاور، وبرتنارد راسل، وجان بول سارتر، وفولتير، وبارون دي هولباخ، الذين عانوا جميعًا من ظروف أسرية صعبة اختلّ فيها التوازن الأسري بشكل كبير فارتدّ ذلك عند هؤلاء لا إلى صورة الأسرة فحسب؛ وإنما إلى مفهوم الإله كذلك.

في ذات السياق الذي نؤكد فيه على مركزية العامل النفسي- في ظاهرة الإلحاد، يؤكد ستيفن هوكينغ على أن علماء الفلك ينفرون "غريزيًا" من فكرة أن يكون للزمان بداية أو نهاية، ما يجعل ساحات العلم ميدانًا للتحيزات النفسية والاختيارات الأيديولوجية مثلها مثل أي ميدان في المجال العام تمامًا، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع. أمّا لورنس كراوس، أستاذ الفيزياء الأميركي والملحد ذائع الصيت،

فإنه يقرّ بأنه "يحتفل" بغياب أدلة لوجود الله؛ مما يوضح أنه ليس لا يؤمن بعدم وجود الله فحسب؛ بل إنه لا يريد أن يكون هناك إله أصلاً<sup>(١)</sup>.

ومثل هذه الدراسات الميدانية يصعب القيام بها في عالمنا العربي والإسلامي، وذلك لحساسية الاحداث سواء أكان بسبب المجتمعات المحافظة، أم بسبب الأنظمة التي تتقلص فيها مساحة الحريات، ولذا لا تتوفر العينات الكافية للتعرف من خلالها على عوامل الاحداث والأسباب الأكثر تأثيراً فيه، ومع ذلك فإن الراصد للحوار المثار في وسائل التواصل الاجتماعي يكشف عن حضور الجانب الذاتي وغياب الحالة الموضوعية في تبني الاحداث.

ويبدو أن حضور النفس وغلبة الهوى إشكالية حقيقية تلاحق الجميع بما فيهم العلماء المحترفين، ومن هنا كان من أهم توصيات الأديان بشكل عام والإسلام بشكل خاص هو العمل على تربية النفس وتهذيبها، وإشكالية العلم الحقيقية ليس في قصوره أحياناً عن بلوغ الواقع وإدراكه كما هو، أو في محدودية الأدوات المستخدمة في البحث والدراسة، وإنما في تدخل النفس وحرف مسار العلم عن إصابة الواقع الذي لا ينسجم مع ميولها وتوجهاتها، فكثيراً ما تكون الأيدولوجية هي المتحكمة في النتائج، "فالعلم كثيراً ما يتبع الأيدولوجية وليس العكس، ذلك أن العقل المحايد تماماً في حكم المستحيلات، فهذا عالم المناعة جورج كلين،

(١) - إســـــــــــــــــماعيل عرفـــــــــــــــــة، موقــــــــــــــــع الجزيرــــــــــــــــة نــــــــــــــــرة نــــــــــــــــت،

<http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2017/4/27>



يصارحنا بان إلحاده ليس منطلقاً من العلم، بل كان إيماناً مسبقاً اكتسبه في صباه. ويؤكد نفس المعنى عالم الوراثة ريتشارد ليونتن في حديثه عن صديقه كار ساجان فيقول: من الواضح تماماً أن القناعات المادية لساجان كانت عقيدة مسبقة، شكلت نظرتة للعلم، ويتبنى ريتشارد ليونيت نفس القناعة التي نسبها لساجان، ويقول: إن المادية هي المطلق، ولن نسمح للألوهية أن تقترب من الباب"<sup>(١)</sup>.

ومن الفائدة هنا ايراد ترجمة لمحاضرة ألقاها البروفيسور عالم النفس "بول فيتز" في جامعة كولومبيا بعنوان علم نفس الإلحاد. ونحن نقلها عن موقع ساس الالكتروني.

يقول: "معظم الناس لديهم أسباب نفسية للإلحاد، منها عوامل التربية ومشاهدتهم للمؤمنين وهم يرتكبون ذنوباً وأسباب أخرى قد تكون عوائق للإيمان. وبالرغم من ذلك، نحن نملك حرية الاختيار، فقد يتجه بعض الناس إلى الإيمان والبعض الآخر يتجه إلى الإلحاد.

### فمن الأسباب السطحية للإلحاد

١ - الاعتقاد بأن الإلحاد واقعي بينما الإيمان تفكير غيبي.

٢ - دوافع شخصية (يقول البروفيسور بأنه شخصياً كان ملحدًا من سن ١٨ حتى ٣٨ عامًا من عمره لأسباب شخصية بها بعض المبررات العقلانية القليلة) منها:

(١) - عمر شريف، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق القاهرة، ط ٢٠١٤، ص ٦٠.



رغبة الشخص في الاندماج السريع في المجتمع العلماني المتحضر لإخفاء خلفيته الثقافية الرفيعة المخرجة، ومنها أيضًا الرغبة الملحة في أن يكون الشخص مقبولاً وسط المجتمع الجديد الذي يعيش فيه، هذا المجتمع الذي يرفض وجود الدين، وأخيرًا الراحة الشخصية فمن غير المريح في المجتمع العلماني الحديث أن تكون مؤمنًا.

ربما تُكوّن الأسباب السابقة الدوافع السطحية لدى بعض الناس ليكونوا ملحدين، لتتأمل معًا بعض الأسباب العميقة للإلحاد لدى البعض:

طبقًا لنظرية الإسقاط projection theory لسيجموند فرويد نحن اخترعنا الدين لنحمي أنفسنا من القوى العليا الموجودة في الطبيعة، فكما يحتاج الطفل لأب يحميه، نحن أيضًا نشعر بأننا نحتاج لإله يحمينا من تقلبات الطبيعة.

هذا الافتراض يشخصن المسألة ويقدم في نظرية التحليل النفسي ذاتها، لأنه من الممكن تطبيق هذا الافتراض على معظم الظواهر النفسية في الحياة، ومن مظاهر الضعف في هذا الافتراض أيضًا أنه لو كان صحيحًا فمن المتوقع أن تكون كل الآلهة الموجودة لها نفس صورة الأب المتسامح، لكن هذا يتعارض مع الديانات الأخرى غير الديانة المسيحية.



إلى جانب هذا فإن نظرية التحليل النفسي ذاتها متعادلة من حيث فكرة وجود إله من عدمه، فنظرية الإسقاط لم يخرعها فرويد نفسه ولكن أول من تحدث عنها هو الفيلسوف فيورباخ والذي تأثر به فرويد حين قرأ له وهو طفل صغير.

توجد فرضية أخرى نستطيع استنتاجها من نظرية التحليل النفسي لفرويد - وبحسب علمي هذه الفرضية لم تصل لحد النظرية إلى وقتنا هذا - طبقاً لنظرية التحليل النفسي، فالطفل لديه الرغبة في قتل والده ليضاجع والدته فيما يسمى بعقدة أوديب Oedipus complex يقول البروفيسور بأنه شخصياً لا يعتقد بأن هذه العقدة تنطبق على جميع الأطفال.

هذه الفرضية إذاً تنص على: طبقاً لعقدة أوديب: لدينا الرغبة لقتل الإله (صورة الأب في أذهاننا) وبالتالي فالإلحاد ما هو إلا محاولة لتحقيق الرغبة الأوديبيية داخلنا. نظرية الأب الناقص The Theory of Defective Father.

إذا دققنا النظر في معظم الملحنين البارزين عبر التاريخ سنجد كراهية شديدة تجاه آبائهم، فولتير - الذي رفض فكرة الإله - أنكر بشدة وجود والده إلى درجة أنه اختار لنفسه لقباً غير اسم والده، دنيس ديدرو كذلك قال ذات مرة "لو أن الطفل يملك قوة رجل بالثلاثين لقتل والده ليضاجع والدته".

فرويد نفسه لاحظ بأن الشباب يميلون إلى فقدان إيمانهم إذا فقد آبائهم سلطتهم الأبوية عليهم، وهذا قد يحدث بأكثر من طريقة منها:



١- الأب موجود لكنه ضعيف وجبان ولا يستحق الإحترام من قِبَل الابن.

٢- الأب موجود لكنه يعتدي على أبنائه جسدياً أو جنسياً.

٣- الأب غائب إما للموت أو بسبب هجره للأسرة.

إذا نظرنا لوالد سيجموند فرويد، جاكوب فرويد كان شخصاً ضعيفاً لا يستطيع أن يوفر الأمان لأسرته وكتب عنه فرويد أيضاً بأنه كان منحرف جنسياً، نيتشه مات والده حين كان في الرابعة من عمره، فيورباخ هجره والده عندما كان صغيراً وتزوج من امرأة أخرى وعاش في نفس المدينة وحينما ماتت عاد لأسرته حين كان فيورباخ في العشرين من عمره.

أيضاً مؤسسة منظمة الملحدین الأمريكيين مادلين موراي أوهر كانت دائمة الشجار مع والدها حينما كانت صغيرة، وحاولت قتله ذات مرة، وغيرهم الكثيرين من الملحدین الذين نشأت بينهم وبين آبائهم مشاكل في الصغر.

يوجد بعض الاستثناءات لنظريتي هذه فجون ستيوارت ميل كان فيلسوفاً ملحدًا على الرغم من أنه كانت تربطه علاقة قوية بوالده، ولكن والده كان ملحدًا ولذا نستطيع القول بأن إلحاد جون جاء بطريقة طبيعية من إلحاد والده.



نستنتج مما سبق ما يلي: كما أنه توجد أسباب سطحية للإلحاد توجد أيضًا أسباب نفسية عميقة<sup>(١)</sup>.

لقد تطرق د/ عبد الوهاب المسيري أيضًا وحكي تجربته الشخصية في هذا المنوال قائلاً: وكنت قد بدأت ألاحظ أن السلوك الشخصي للرفاق (الملاحدة) كان متناقضًا مع أي نوع من أنواع المثاليات الدينية أو الإنسانية، وأن كمية الترجسية عند بعضهم كانت ضخمة للغاية والحريات الخلقية التي كانوا يسمحون بها لأنفسهم كانت بالفعل كاملة، أي في واقع الأمر كانوا شخصيات نيتشوية داروينية لا علاقة لها بأية منظومة أخلاقية، خاصة أن ماركسية بعضهم كانت تنبع من حقد طبقي أعمى وليس من إيمان بضرورة إقامة العدل في الأرض بل كثيرًا ما كنت أشعر أن بعضهم كان ماركسيًا بحكم وضعه الطبقي وحسب، وأنه لو سنحت الفرصة أمامه للفرار من طبقته والانضمام للطبقات المستغلة الظالمة لفعل دون تردد ولطلق ماركسيته طلاقًا بائنًا لكل هذا قدمت استقالتني وطلبت أن أعد من أصدقاء الحزب لا من أعضائه<sup>(٢)</sup>.

وليس القصد مما نقلنا هو التسطيط بالظاهرة الإلحادية، أو إهمال بعض العوامل الموضوعية المتسببة في انتشار هذه الظاهرة، وإنما التنبيه إلى عامل لا يمكن تجاهله لفهم هذه الظاهرة الإلحادية، ومع وضوح هذا الجانب النفسي الذي تطفح به

(١) - <https://www.sasapost.com/opinion/the-psychology-of-atheism>

(٢) - أحمد عامر، سايكولوجية الإلحاد، - <https://www.sasapost.com/opinion/psychology-atheism3>



مناقشات الملّحين العرب عبر وسائل التواصل الاجتماعي، إلا أن هناك عوامل موضوعية ساعدت على وجود هذا التوجه مثل الأوضاع السياسية والاقتصادية المحبّطة في عالمنا العربي، مضافاً إلى الدور السلبي لبعض التوجهات الدينية التي تعمل على تكريس خطاب جامد ومتحجر، ومع اعترافنا بهذه العوامل الموضوعية إلا أن مقاربات الملّحين لا تخلوا من خلفيات نفسية وتجارب شخصية.



## أيدولوجية الإلحاد والخطاب التبشيري:

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ظهرت موجة إلحادية حادة اصطاح عليها بالإلحاد الجديد، تحول معها الخطاب الإلحادي من خطابٍ متسامحٍ مع الأديان، أو على الأقل يتخذ حيالها موقف الحياد، إلى خطابٍ يحمل هم التخلص منها بوصفها شر مطلق يهدد البشرية، وهذه الانعطافة الصارخة لهذا الخطاب تكشف عن الآثار النفسية التي ترتبت على ذلك الحدث، الأمر الذي أدى إلى رفع حجم التوتر الذي بات واضحاً ومؤثراً على مستوى الافراد والمجتمعات، والطريقة التي بدأت بها الحرب على الإرهاب والأساليب التي إديرته بها تكشف عن نفسية انتقامية لا أبالية، وكل ذلك يعكس مدى الأثر النفسي لتلك الحادثة. ولذا كان لزاماً علينا ملاحظة البعد النفسي ونحن نحلل الإلحاد الجديد.

وقد افرد عبد الله بن صالح العجيري في كتابه (ميليشيا الإلحاد) حيزاً كبيراً لتحليل ظاهرة الإلحاد الجديد، وجمع في كتابه عشرات النماذج التي تكشف عن التحول الذي حدث في الخطاب الإلحادي بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، يقول: "من لحظة اصطدام الطائرتين ببرجي التجارة العالمي تغيرت المعادلة تماماً، وترسخ في وعي كثير من الملاحدة أن قضية الإيمان والتدين باتت مهدداً حقيقياً



للبشرية، وأن التزام ذلك الهدوء والحيادية من الدين لم يعد خياراً مقبولاً، وأنه من المتعين على الملاحة اليوم السعي جدياً في استئصال مبدأ التدين من الحياة البشرية، وإحلال قضية الإلحاد كخيار منقذ<sup>(١)</sup>.

ولا ننسى ما أحدثه هذا الحادث الأليم من ردة فعل نفسية كبيرة في نفوس الناس جميعاً والامريكان والاوربيين خصوصاً، وقد كنت ذلك اليوم في مدينة ليدن بهولندا وشاهدت مدى الذعر والفرع الذي ظهر على الهولنديين وكيف تغيرت نظرة الناس لنا سريعاً كعرب ومسلمين. فقد كان بالفعل حدثاً فريداً لم يكن له نظير في التاريخ الإنساني الحديث، ولذا من الطبيعي نجده قد ساهم في تشكيل مرحلة جديدة أسست لإنعطافة كبرى على كل المستويات.

وقد وصف ترامب في الذكرى ١٦ لأحداث ١١ سبتمبر تلك الحادثة بقوله: "إنها كانت الأسوأ ضد أميركا منذ بيرل هاربر"، بل أسوأ من بيرل هاربر لأنها كانت ضد المدنيين والأبرياء. وأضاف الرئيس أن الهجمات، التي راح ضحيتها نحو ثلاثة آلاف شخص، هي مناسبة غير طبيعية وستظل كذلك، وأن فظائع وآلام

(١) عبد الله بن صالح العجيري، ميليشيا الإلحاد، نشر مركز تكوين للأبحاث والدراسات، ط الثانية ٢٠١٤، ص ٢١.

(٢) - الهجوم على بيرل هاربر: هي غارة جوية مباغتة نفذتها بحرية الإمبراطورية اليابانية في ٧ ديسمبر ١٩٤١ على الأسطول الأمريكي القابع في المحيط الهادئ في قاعدته البحرية في ميناء بيرل هاربر بجزر هاواي، غير هذا الحدث مجرى التاريخ وأرغم الولايات المتحدة على دخول الحرب العالمية الثانية. ونتج عن الهجوم اغراق أربع بواخر حربية من البحرية الأمريكية، كما دمّرت أربع بارجات أخرى. أغرق اليابانيون أيضاً ثلاثة طرايد، وثلاث مدفّرات، وزراعة الغام واحدة، بالإضافة إلى تدمير ١٨٨ طائرة. كما أسفرت الهجمات عن مقتل ٢٤٠٢ شخص، وجرح ١٢٨٢ آخرين.



ذلك اليوم راسخة في ذاكرتنا الوطنية للأبد. وأكد أن القوات الأميركية تطارد وتدمر بلا كلل المجموعات الإرهابية بغية التأكد من عدم حصولها على ملاذات آمنة. وأوضح أنه لا يوجد مكان على هذا الكوكب يمكن أن يشكل ملاذاً آمناً للإرهاب ولا يمكننا الوصول إليه<sup>(١)</sup>.

وهناك عشرات الأبحاث والمقالات والبرامج التلفزيونية التي رصدت إنعكاسات ذلك الحادث، على مستوى السياسة العالمية، أو على مستوى التأثير الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. والتداعيات الكبرى لهذا الحادث تمثلت في التوجه السياسي الساخط على الإرهاب، وما صاحب ذلك من إرتدادات سلبية على المنطقة الإسلامية والعربية، وما زال العالم العربي يعاني من أثار الاحتلال الأمريكي للعراق، فكل ما وقع في المنطقة من تطورات سياسية كبرى يبدأ تأريخها من سقوط بغداد، مما تسبب في جعل الأجواء مشحونة بالروح السلبية، فساعد ذلك على إيجاد غطاء تتحرك تحته كل التوجهات المتطرفة، فتعاظم دور الإرهاب في المنطقة بدل أن يحدث العكس، وظهرت ثقافات تقارب كل الملفات بنفسية متأزمة، وأجتاحت المنطقة روح شريرة أحدثت انقسامات حادة في تركيبة المجتمعات، عرقياً، وطائفيّاً، ومناطقياً، وغيرها، فكان من الطبيعي أن تكون مقاربات الحاد للأديان أيضاً مقاربة متطرفة تماشياً مع الجوء السلبي الذي يسود كل العالم.

(١) - موقع تلفزيون الحرة. [https://www.alhurra.com/a/observance-moment-of-silence-](https://www.alhurra.com/a/observance-moment-of-silence-memory-of-victims/391186.html)

[memory-of-victims/391186.html](https://www.alhurra.com/a/observance-moment-of-silence-memory-of-victims/391186.html)

ولا يفهم هذا الوصف كونه تبريراً للخطاب المتطرف للإلحاد، وإنما هو وصف موضوعي يقربنا من هذه الظاهرة ومن ثم فهمها ضمن ظرفها الحقيقي، وعليه يجب أن لا نتعامل مع الإلحاد الجديد بوصفه ظاهرة معرفية فكرية محضة، وإنما هو ظاهرة نفسية بامتياز في المقام الأول.

يقول العجيري: "كانت هذه الحادثة نقطة التحول في حياة (سام هارس) وهو أحد أقطاب الإلحاد الجديد، وصاحب الكتاب الأول في مسلسل إصدارات إلحادية ستتلوه إصدارات أخرى تمثل النواة المركزية لظاهرة الإلحاد الجديد وليس من الغريب أن تمثل ردة الفعل من حادثة ١١ سبتمبر الثيمة المركزية التي يدور حولها هذا الكتاب، والذي سينكشف للقارئ من لحظة قراءته للعنوان: (نهاية الإيمان.. الدين، والإرهاب، ومستقبل العقل). وقد صرح سام هارس في أكثر من مناسبة في ثنايا هذا الكتاب وخارجه بأن المحرك الأساس لتأليف هذا الكتاب هي هذه الواقعة، ومن ذلك مقطع مرئي صريح على إلى وتيوب تحت عنوان: (سام هارس.. رحلة نحو الإلحاد انطلقت شرارتها بسبب ٩/١١، وحتى تدرك عمق تأثير هذه الحادثة على سام هارس فقد صرح في آخر كتابه (نهاية الإيمان) بأنه ابتداءً تأليفه في ١٢/٩/٢٠٠١م؛ أي: في اليوم التالي مباشرة من حصول الحادثة"<sup>(١)</sup>.

(١) - ميليشيا الإلحاد مصدر سابق، ص ٢٢.



وإن كان سام هارس قد صرح بتأثير هذه الحادثة عليه، إلا أن هذا التأثير أيضاً غير خفي عند زعماء الاتحاد الجدد، وعلى الأقل أصبح هذا الحادث من الشواهد المؤثرة على خطورة الأديان على الإنسان.

وأهم فرسان هذه الموجة كما يسميهم الملاحدة، هم كريستوفر هيتشينز<sup>(١)</sup>، وسام هاريس<sup>(٢)</sup>، ودانيل دانيت<sup>(٣)</sup>، ويتصدرهم عالم الحيوان التطوري ريتشارد دوكنيز<sup>(٤)</sup>،

(١) - كريستوفر هيتشينز (ولد في ١٣ أبريل ١٩٤٩ - توفي في ١٥ ديسمبر ٢٠١١) (بالإنجليزية: Christopher Hitchens) هو كاتب وصحفي إنجليزي-أمريكي، وكان له عمود في عدد من المجلات بالإضافة إلى كتابات في النقد الأدبي، وهو معروف بإلحاده ونقده للأديان. ومن كتبه كتاب الله ليس عظيماً الذي انتقد فيه الديانات الإبراهيمية.

(٢) - سام هاريس (المولود ٩ أبريل، ١٩٦٧) هو مؤلف وفيلسوف ومفكر وعالم أعصاب أمريكي وهو أحد مؤسسي مشروع إدراك ومديره التنفيذي. سام مؤلف كتاب "نهاية الإيمان" الذي صدر عام ٢٠٠٤ والذي ظهر في لائحة النيويورك تايمز لأفضل المبيعات ٣٣ أسبوعاً على التوالي. كما تُوج الكتاب بجائزة بِن (PEN Award) عام ٢٠٠٥. عام ٢٠٠٦، قام هاريس بنشر كتابه "رسالة إلى أمة مسيحية" ردّاً على انتقادات لكتاب "نهاية الإيمان". تبع هذا العمل كتابه "المشهد الأخلاقي"، الذي صدر سنة ٢٠١٠، ليتبعه بمقاله من الطراز الطويل "أن تكذب" سنة ٢٠١٢، لتتم سلسلة مؤلفاته مع كتاب "الإستيقاظ: دليل إلى الروحية الخالية من الدين".

هاريس أحد المنتقدين المعاصرين للأديان، كما يُعتبر أحد أهم مؤيدي الشكوكية العلمية وحركة الإلحاد الجديد.

(٣) - دانيال دينيت (بالإنجليزية: Daniel Dennett) (من مواليد ٢٨ مارس ١٩٤٢ في بوسطن) هو فيلسوف أمريكي اهتم بالبحث في فلسفة العقل، وفلسفة العلوم، وفلسفة علم الأحياء، ويشغل الآن منصب المدير المساعد لمركز الدراسات المعرفية. ومن كتبه «الكوع» و«الغرفة»، «العقل وأنا»، «أنواع العقول». كما يعد دينيت بأحد فرسان الإلحاد الجديد.

(٤) - كليتون ريتشارد دوكنيز Richard Dawkins عالم سلوك حيوان، وعالم أحياء تطوري، و كاتب. دوكنيز زميل فخري للكلية الجديدة في أوكسفورد، وأستاذ الفهم العام للعلوم منذ ١٩٩٥ حتى عام ٢٠٠٨. يحمل دوكنيز زمالة الجمعية الملكية، وهو زميل الجمعية الملكية للأدب. ظهرت شهرة دوكنيز بدايةً بعد كتابه الجين الأناني، والذي أشاع وجهة نظر ارتكاز التطور على الجينات، أسس عام ٢٠٠٦ مؤسسة ريتشارد دوكنيز للعلوم والمنطق. عُرف دوكنيز بكونه ملحداً ومنتقداً للخلقية والتصميم الذكي. في كتابه صانع الساعات الأعمى (عام ١٩٨٦)، يحاجج



فقد صار أشهر الملحدين الجدد وأشهر ممثل لهم في المقابلات والمناظرات والحوارات.

"وبالإضافة لهذا الفريق من الملاحدة الأربعة، لمع في السنوات الأخيرة نجم رئيس قسم الفيزياء النظرية الأسبق بكمبردج، أستيفن هوكينج<sup>(١)</sup> Stephen Hawking. فبعد أن ترك الباب موارباً لسنوات طويلة، أعلن في آخر كتبه (التصميم العظيم the grand Desing) أنه لم يعد هناك مجال للقول بوجود الإله<sup>(٢)</sup>".

وعندما تحول الإلحاد الجديد إلى مشروع مناهض للدين لا بوصفه خرافة فحسب، وإنما بوصفه شراً يجب التخلص منه، عمل على تأسيس خطاب مختلف عن الخطاب الإلحادي الذي كان سائداً في عصر التنوير، فأوجد لنفسه مقاربات جديدة تجاوزت مقاربات عصر التنوير للدين الكنسي؛ ومع أن في عصر التنوير

---

دوكينز ضد تشبيه صانع الساعات، بأن تعقيد المتعضيات الحية دليل على وجود خالق خارق. يصف دوكينز العمليات التطورية بأنها "صانع ساعات أعمى" في التكاثر والتحول والاختيار، باعتبارها عمليات غير موجهة من أي مُصمّم. يدّعي دوكينز في كتابه وهم الإله (عام ٢٠٠٦) أن فكرة الخالق الخارق لا وجود لها وأن الإيمان الديني وهم. كما أن دوكينز يعارض تدريس الخلقية في المدارس. حصل دوكينز على جوائز أكاديمية و جوائز كتاب مرموقة عديدة، كما أن له ظهوراً منتظماً على التلفاز والراديو والإنترنت، حيث يناقش خلالها كتبه، وإلحاده، وآرائه وأفكاره كمثقف عام.

(١) - ستيفن ويليام هوكينج (بالإنجليزية: Stephen Hawking) (ولد في أكسفورد، إنجلترا عام ١٩٤٢)، هو من أبرز علماء الفيزياء النظرية على مستوى العالم، درس في جامعة أكسفورد وحصل منها على درجة الشرف الأولى في الفيزياء، أكمل دراسته في جامعة كامبريدج للحصول على الدكتوراه في علم الكون، له أبحاث نظرية في علم الكون وأبحاث في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاث ودراسات في التسلسل الزمني.

(٢) - خرافة الإلحاد، ص ٣٦.



كان التوجه حينها ثقافياً وسياسياً مناهضاً للكنيسة، إلا أن ذلك لم يمثل مشروعه الحقيقي الذي سعى من أجله، ولو لم تكن الكنيسة عقبة أمام ذلك المشروع الحقيقي لما تعرض لها بالمرّة.

فبعد أن مهد عصر التنوير للعلوم التجريبية، وتجاوز الفلسفة النظرية الكلاسيكية، بوصفها فلسفة ساعدت على تثبيت دعائم اللاهوت الكنسي، كان من الضروري التخلص من هذا النمط القائم على التفكير التجريدي، من أجل فسح الطريق أمام العلم الذي بدأ يشق طريقه في عالم المعرفة الإنسانية، وعليه؛ كان اتخاذ الموقف السلبي من الدين ليس إلا نتاجاً للتعارض الذي بدأ بين الكنيسة والعلم.

أما الاتحاد الجديد فلم يكن له مشروع آخر غير محاربة الأديان، وبالتالي ليس هو إلا مشروعاً إيدلوجياً قائماً على كراهية متأصلة، ولا يمكن التزرع بالإرهاب كمهدد للإنسانية؛ لأن كل عقلاء العالم قد أوجدوا حداً فاصلاً بين الأديان وبين الإرهاب، فمحاربة الإرهاب يمكن أن تتم بدون محاربة الأديان، وقد اكدت الخارجية الأمريكية هذا المعنى أكثر من مرة وعلى لسان كل مسؤوليها، وهي التي تجعل نفسها المسؤول الأول عن محاربة الإرهاب.

والعجيب أن الاتحاد العربي في الوقت الذي يروج فيه للاتحاد الجديد بكل ما فيه من كراهية وحقد على الإسلام، نجده يغالط عندما يرفع مبررات الاتحاد الذي كان في عصر الأنوار، ولا تحسب هذه الطريقة المفضوحة إلا محاولة للتستر على

الأهداف الحقيقية، وهي الكره والحقد على الدين والتدين ليس إلا. فعصر الأنوار كان منعطفاً مهماً في التاريخ الإنساني بشكل عام، لما كان يحمله من مشروع حضاري علمي هدفه تحكيم العلم في قبال جهل الكنيسة في ذلك الوقت، أما الملحدون العرب لم نرى لهم ذلك التوجه العلمي الذي يسعون لتحقيقه، فلا مشروع عندهم ولا معوق يقف أمامهم.

ولمواجهة هذا الخطاب التعبوي وبخاصة في عالمنا العربي والإسلامي، لابد من رصد أساليبه وتفكيك مغالطاته، كخطوة تجاوزية تعمل على فهم الظاهرة وخلخلتها من الداخل، ومن ثم تأتي الخطوة الأكثر أهمية وهي تقديم تصور ديني أكثر واقعية وعصرية، كخطوة بنائية تؤسس المشروع الحضاري للإسلام.

وفي ظني أن الجهود المنصبة لإثبات وجود الله نظرياً وبعيداً عن التجلي العملي لقضية التوحيد قد لا تكون ذات جدوى كبيرة، في حين أن الجهد الذي يكون مثمرًا هو: الذي يقارب وجود الله ضمن الرؤية العملية المتفاعلة مع حياة الإنسان، ومن الأخطاء التي وقع فيها البعض هي تقديم الله في قالب نظري تجريدي، ينحصر حضوره في عالم البرهان الذهني، وقد كان ذلك ناتجاً من الجو المشحون بالخلافات العقائدية والفلسفية. وعلى العكس من ذلك كان التصوف يؤسس لمعرفة إشرافية تهتم بالروح على حساب اهتمامات الإنسان الحياتية، وقد تسبب كل ذلك في عزل الإنسان المسلم عن مواكبة الصيرورة الطبيعية للاجتماع الإنساني، وأكثر ما يكون مدخلاً للإلحاد في هذا الوسط هو تبنيه لفلسفة مادية



ولكنها أكثر تفاعلاً مع حاجات الإنسان وطموحاته الضرورية، والتحدي الذي يشكل استفزازاً للعقل المسلم هو كيف يمكنه تحويل عقائد الإسلام وتشريعاته من صورتها الجامدة إلى صورة أكثر فاعلية وحيوية؟ فإثبات الله كضرورة حياتية للإنسان أولى من أثباته كضرورة نظرية عقلية، ومن هنا لم يهتم القرآن كثيراً بأثبات وجود الله بقدر ما أهتم بتأسيس رؤية تقع بعد هذا الإثبات، قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ نجده قد أرسلها أرسال المسلمات ثم عمل على بناء معرفة يتجلى الله معها في كل مفاصل الحياة، وهذا ما كان مهماً في الخطاب الإسلامي المتاح، وتركز كل أهتمامه بحشد البراهين الفلسفية الممكنة لأثبات أن لهذا الكون علة، أما ماذا تمثل هذه العلة من ضرورة للإنسان بحيث لا تستقيم حياته بدونها غير واضح في هذا الخطاب.

ومن هنا ليس من المناسب مواجهة الاتحاد الجديد في عالمنا العربي والإسلام بالطريقة المعهودة في علم الكلام الإسلامي، القائمة وبشكل كبير على الموروث الفلسفي اليوناني، فطريقة ابن سينا، والفارابي، وابن رشد، وحتى الفلسفة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، غير مجدية في مواجهة هذه الموجة الإلحادية الجديدة؛ لأن هذا التيار يعتمد في مقارباته على منجزات العلوم الحديثة ويحاول أن يقدم على أساسها تفسيراً للظواهر الطبيعية والإنسانية، الأمر الذي يحتاج إلى فهم متخصص لهذه العلوم ومن ثم الكشف عن المغالطات الإلحادية، وهذا ما لا

ندعي معرفته ولذلك انصب اهتمامي في إيجاد مقاربة إسلامية خالية من الإشكالات التي يترصدها الملحدين.

فمساحة الصراع الحقيقي مع الإلحاد ليس منجزات العلوم الحديثة، فهي علوم محائدة ليست حكرًا على الملحدين، وإنما مساحة الصراع الحقيقية هي في تقديم تفسيرات للظواهر الإنسانية، فالإلحاد يعمل على ربط كل الظواهر بأسباب مادية، ولا يعترف بوجود دوافع خارج عن حدود المادة، وقد كرس كل جهده على تفكيك البنية الدينية وتجريدها من مبررات الوجود والبقاء، ومن ثم عمل على إيجاد تفسيرات مادية تكون بديلاً للإنسان عن ما كان يجده في الدين، فقدم تفسيرات للأخلاق والقانون والتربية والمجتمع... وربط كل ذلك بأهداف دنيوية، وهكذا دخل الإلحاد الجديد كمنافس حقيقي للأديان..

وقد كانت معظم تأسيسات هذا الخطاب مبتنية على ملاحظة الظواهر الاجتماعية الكاشفة عن اهتمام الناس بالدين، ومن ثم تقديم مقترحات أخرى غير دينية لسد هذه الفجوات عند المجتمع، وما انتجه ريتشر- من برامج تلفزيونية يصب في هذا المنحنى، فقد صور مثلاً برنامجاً تلفزيونياً عن الجنس والموت وحاول من خلاله تقديم تفسير بديل لما تقامه الأديان في هذه الموضوعات، وهكذا دخل الإلحاد وبشكل مباشر في صلب الساحة التي تتحرك فيها الأديان، ومن هنا كان إبطال دور الأديان في الحياة يمثل السمة العامة للخطاب الإلحادي الجديد، مع أن ذلك لم يمنع من البحث العلمي والنظري في موضوع أثبات الإله وعدمه كما يفعل



أستيفن هوكنج، إلا أن السمة الأكبر لهذا التوجه الجديد هي منازل الأديان وإدارة المعركة معها بشكل مباشر.

وقد انعكس هذا التوجه على نوعية الوسائل المستخدمة، فأصبح أكثر دعائية وترويجية تمارس التبشير بكل الفنون الممكنة، حتى صار همهم الأساسي هو الحصول على أكبر قدر من المناصرين، وقد تعمد الملحدون الجدد أحداث ضجيج في العالم للفت الانتباه إليهم، وقد اجتهد ريتشارد دوكنز كثيراً لجعل الأحاد ظاهرة مقبولة عالمياً، فكان كتابه (وهم الإله) محاولة لأحداث تموج عالمي ينتقل معه الإلحاد إلى الواجهة، يقول: "أن السبب الرئيسي لعدم إنتشار فكرة وجود الملحدین بین عامة الشعب هي إننا نتردد في الظهور علناً. وأملی أن يساعد کتابي هذا الناس ليتجرأوا على الظهور. تماماً كما كان الحال مع المثليين، فكلما ظهر عدد أكبر منهم سيصبح من الأسهل للآخرين أن ينضموا للمجموعة.... برغم أننا لا نستطيع تنظيم قطع من القلط (يقصد الملاحدة) ولكن وجود عدد كافي منهم سيؤدي لضجة كافية ولن يكون من الممكن إهمالهم"<sup>(١)</sup>

ولم يقتصر هذا التيار على الأساليب التقليدية التي كانت معتمدة للبحوث الفلسفية والعلمية؛ من تأليف الكتب والمقالات العلمية، والمحاضرات المختصة في قاعات الدرس الأكاديمي، وإنما أعتمد الأساليب الأكثر شعبية من عقد المناظرات وإنتاج البرامج التلفزيونية واستخدام وسائل الدعاية الإعلامية، " ففي

(١) - وهم الإله، ريتشارد دوكنز، ترجمة بسام البغدادي، الطبعة العربية الثانية، ص ٩.



اثناء سيرك في شوارع لندن، قد تقع عينك على أحد أتوبيسات النقل العام الحمراء ذات الطابقين وقد علّق عليها إعلاناً لمحاضرة أو مناظرة لدوكنز. وكثيراً ما تقع عينك على إعلان كتب عليه: (في الاغلب ليس هناك إله، لا تقلق، وأستمع بحياتك). هذا بالإضافة إلى ظهور مثل هذه الكلمات على مختلف السلع؛ كالبرية مثلاً. ويتحمل دوكنز جزءاً كبيراً من تكاليف هذه الحملات... وفي ألمانيا، عجز الملاحدة عن الحصول على موافقة النقل العام على هذه الإعلانات، فاستأجروا أتوبيسات خاصة، وعلقوا عليها أقوالاً مثل: (ليس هناك إله)، (إن الحياة الممتعة لا تحتاج لإيمان) <sup>(١)</sup>.

وهكذا نزل الإلحاد الجديد إلى الشارع، وبدأ القيام بدور الواعظ الذي يرشد الناس للحياة بدون عقيدة وإيمان، حتى أصبح له حضوراً واضحاً يحتل أحياناً عناوين صفحات أهم الجرائد العالمية وشاشات التلفزيونات العملاقة، ففي الإحصائية التي أجرتها البي بي سي في عام ٢٠٠٤ أظهرت أن نسبة الإلحاد في ١٠ دول أوروبية ٨٪، وفي دراسة أخرى بريطانية أوضحت أن ٢٨٪ مؤمنين بإله وأن الباقي بين الملحد والمتشكك.

وفقاً لدراسات أخرى، كما جاء في ويكيبيديا، فإن معدلات الإلحاد هي الأعلى في أوروبا وشرق آسيا: ٤٠٪ في فرنسا، و٣٩٪ في بريطانيا، و٣٤٪ في السويد، و٢٩٪ في النرويج، و١٥٪ في ألمانيا، و٢٥٪ في هولندا، و١٢٪، وفي النمسا

(١) - خرافة الإلحاد مصدر سابق، ص ٣٧.



أجابوا أنهم لا يؤمنون بوجود أرواح أو آلهة أو قوة خارقة. وبلغت النسب في شرق آسيا، ٦١٪ في الصين و٤٧٪ في كوريا الجنوبية. أما أميركا الشمالية، ١٢٪ في الولايات المتحدة يعتبرون أنفسهم ملحدين و١٧٪ لا أديين و٣٧٪ يؤمنون بوجود روح ما ولكنهم لا دينيين. و٢٨٪ في كندا.

أما في عالمنا العربي فمن الصعب القيام بمثل هذه الإحصاءات الميدانية، إلا أن نشاطهم الواضح على صفحات التواصل الاجتماعي يكشف عن وجود مقدر لهم. فقد كشفت هيئة الإذاعة البريطانية عن بحث أجرته على شبكات التواصل عن كلمة (ملحد) باللغة العربية والإنجليزية أظهر أن مئات من صفحات فيسبوك وحسابات تويتر التابعة لـ (ملحدين) من العالم العربي جذبت آلاف المتابعين لها.

ويحتوى فيسبوك على العديد من الصفحات التي تدعو الملحدين العرب إلى الانضمام إليها، منها: (الملحدون التونسيون)، التي تضم أكثر من ١٠ آلاف متابع، و(الملحدون السودانيون) التي تضم أكثر من ٣٠٠٠ متابع، وأيضا (شبكة الملحدون السوريون) التي تضم أكثر من ٤٠٠٠ متابع.

وعلى تويتر، يتراوح عدد متابعي الحسابات التي يعلن أصحابها عن إحادهم بين المئات والآلاف، فمثلا يتجاوز عدد متابعي حساب "أراب أثيست" الثمانية آلاف متابع.

وعلى يوتيوب، أنشأ بعض الملحدون العرب العديد من القنوات التي تجذب آلاف المشتركين، مثل قناة (العقل الحر) وغالبا ما ينشر أصحاب هذه القنوات مقاطع فيديو ضد الدين الإسلامي تحمل عناوين مثل: خرافات الدين.

وفي عام ٢٠١٢م، هناك استطلاع للرأي أجرته مؤسسة (وين جالوب) يقول: أن خمسة بالمئة من المواطنين السعوديين - أي أكثر من مليون شخص - يعتبرون أنفسهم (ملحدون مقتنعين)، وهي نسبة مساوية لنسبة الإلحاد الولايات المتحدة. أما نسبة الغير متدينين في السعودية بحسب الدراسة تبلغ ١٩ بالمئة - حوالي ستة ملايين نسمة -. بينما في إيطاليا، تبلغ النسبة ١٥ بالمئة. وهذه ارقام لا يمكن الاعتماد عليها، وهي قد تكون جزئاً من الدعاية التي يمارسها الإلحاد.

المهم في الأمر أن الإلحاد أصبح ظاهرة واضحة للعيان؛ بل يمكن أن يتحول إلى حزب عالمي يربط بينهم هدفاً واحداً وهو القضاء على الأديان، وقد بدأت بوادر ذلك بالعمل على تنسيق جهودهم عبر المؤتمرات العالمية، مثل الذي عقده مؤسسة سالك في كاليفورنيا عام ٢٠٠٦ بعنوان (ماذا بعد الإيمان؟)، وقد خرجوا منه بثلاث توصيات رئيسية وهي:

١ - خطر الدين.

٢ - ضرورة التخلص منه.

٣ - عدم إحتياجنا للدين للحصول على الأخلاق.



ونشر موقع CNN عربي خبراً تحت عنوان: افتتحت في ماساشوستس الأحد "ماتعد" أول كنيسة من دون إله، وجاء في الخبر: "فقد تجمع عشرات الأشخاص في وهم يستمعون إلى أناشيد موسيقية ثم إلى عظات كانت أول دروسها دور الشفقة في التجمعات. والتجمع هو فكرة مشتركة بين قسم التجمعات الإنسانية في جامعة هارفارد والقيس السابق غريغ إيشتاين.

بدأ إيشتاين وأنصاره من الملحنين بناء التجمع عبر الدعوة إلى الالتقاء كل يوم أحد في طقوس مماثلة لعظات الأحد التي ترجى في الكنيسة.

ويساعد إيشتاين في مهمته رجل دين ووزير سابق أصبح ملحدا هو جيري ديوييت الذي يستخدم خبرته في إعطاء العظات من أجل إنشاء كنيسة للملحنين في لوزيانا.

وبعد أن تجمع الضيوف في إحدى قاعات الدروس في جامعة هارفارد بدأت المطربة شيلي سيغال في أداء أناشيد من آخر ألبوم لها ويحمل عنوان "ألبوم ملحد." وأول أغنية منه تحمل عنوان "عرفان".

وبعد "العظة" التي تمثلت في دروس حول "الشفقة والنمو والقبول" بدأ تعريف بعض الأطفال بأفكار حول النمو<sup>(١)</sup>.



وقد ذكر موقع BBC عربي خبر تحت عنوان: استرالى تستضيف مؤتمرا للمفكرين الملحدين، جاء فيه "يعقد في مدينة ملبورن الاسترالية مؤتمر للملحدين يجمع اكثر من الفي مفكر يجتمعون للاحتفال بالحادهم.

ويعتقد ان هذا التجمع هو الاوسع في العالم تحت عنوان الاتحاد ويجمع مفكرين وعلماء سيصدرون بعد الاجتماع بيانا يؤكدون فيه على قناعتهم "بالاثر السلبي للدين على المجتمعات".

وقد تمكن المنظمون من بيع الـ ٢٥٠٠ بطاقة التي اصدرت لحضور التجمع.... ويقول محرر الشؤون الدينية في بي بي سي كريستوفر لاندو ان هذا اللقاء يجمع علماء ومثقفين وممثلين وفلاسفة وكتاب.

ويضيف لاندو ان احد حلقات النقاش سيديرها الكاتب الشهير ريتشارد داوكينز مؤلف كتاب "وهم الله" (The God Delusion) وسيتناول موضوع الاسلام والارهاب في جلسة عنوانها "ثمن الوهم".

كما سيستمع المجتمعون الى اقتراح اصدار فيلم يعرض كيف يتم تمويل الدين من قبل دافعي الضرائب<sup>(١)</sup>.



ومع وجود هذه الحركة النشطة للملحدين هناك حركة أخرى تتصدى لهم فكرياً وثقافياً، وإلى الآن لم يستطع الإلحاد أحداث خرق واضح في عالمنا العربي والإسلامي، وحتى رواد الفكر العلماني والبرالي اتخذوا موقفاً سلبياً من الإلحاد الجديد، ومن المؤثرات الإيجابية لهذه الظاهرة وهو أحداث حراك فكري أدى إلى تحريك العقلية الإسلامية الراكدة، فظهرت كتابات ومقاربات جديدة ما كانت لتظهر لو لا هذا الاستفزاز الذي أوجده الإلحاد الجديد.

## فيلسوف الإلحاد البريطاني ورجوعه للإيمان:

لا يمكن الحديث عن الإلحاد المعاصر ولا نشير إلى تجربة الفيلسوف البريطاني الكبير، أنطوني جيرارد نيوتن فلو (١١/٢ / ١٩٢٣م - ٨/٤ / ٢٠١٠م) الذي اشتهر بكتابه في فلسفة الأديان، والتي أصل فيها للإلحاد بشكل علمي وفلسفي، وقد ألف في ذلك أكثر من ثلاثين كتاباً، غير أنه وفي آخر حياته تراجع عن كل ذلك وألف كتاباً تحت عنوان (هناك إله). وقد تعرض لحملة تشهير ضخمة من المواقع الإلحادية في العالم وذلك لأنه ولخمسين عاماً كان يعتبر من أهم منظري الإلحاد في العالم. وقد قام دكتور عمرو شريف بعرض كتابه (هناك إله) في كتاب بعنوان (رحلة عقل) تحدث فيه بأسهاب عن هذا الفيلسوف، وما قدمه للفلسفة الإلحادية طوال خمسون عاماً كان فيها زعيماً للإلحاد، يقول: "يمكن القول - دون أدنى مبالغة - إن خلال المائة عام الماضية لم يعرض أي فيلسوف - من ذوي الوزن - الفكر الإلحادي بالأسلوب العميق المنظم كما فعل أنتوني فلو. فقد طرح حججاً جديدة ضد الإيمان بالله، كما رسم بأفكاره الأصيلة خارطة الطريق للفلاسفة الذين عارضوا الإيمان والتدين طوال النصف الثاني من القرن العشرين"<sup>(١)</sup>.

(١) - رحلة عقل، دكتور عمرو شريف، مكتبة الشروق الدولية، مصر الجديدة، الطبعة الرابعة ٢٠١١م، ص ٣٦.



ومع ما يمثله هذا التحول من اهتمام لبعض الباحثين، إلا أنني لا أكرث له كثيراً وذلك لما نوهنا عنه سابقاً بعدم اهتمامنا بفكرة أثبات وجود الله، فهي في تصورنا أمر فطري بديهي وإن كان قد يغفل عنها الإنسان لأسباب كثيرة، ومن هنا لا أرى مبرراً لربط التوحيد كأمر فطري بهذه التحولات التي تحدث لبعض الملحدّين، ولا يعد هذا استخفافاً بالنتيجة التي اعلنوها وإنما لكونها لا تضيف جديداً، فالبدهيّات لا تزدد وضوحاً بالإعلان عنها، ومع ذلك لا يمنعنا من الإشادة بها كتجربة لها دلالتها العلمية، فالتحول الذي يحدث من فيلسوف له خبرة علمية وخبرة بالاحاد هي دليل على صمود الأديان أمام كل التحديات، ومن هنا أرى من المفيد أن انقل لكم هنا ما ذكره هذه الفيلسوف في مقدمة كتابه الذي قام بترجمته الدكتور صلاح الفضلي.

يقول أنتوني فلو: "منذ أن أعلنت عن تحولي إلى الإلوهية طلب مني في مناسبات كثيرة جداً بيان أسباب تغيير وجهة نظري، أشرت في عدة مقالات متتابعة وكذلك في مقدمة طبعة عام ٢٠٠٥م من كتاب (الإله والفلسفة) God and Philoaophy إلى الأعمال الحديثة المتعلقة بالنقاش حول وجود الإله، ولكنني لم أبين وجهة نظري في ذلك. أما الآن فقد وصلت إلى قناعة بأن أعرض ما يمكن تسميته وصيتي وشهادتي الأخيرة، وباختصار كما يدل عليه عنوان الكتاب فأنا أعتقد الآن بأن هناك إلهاً.



عنوان الكتاب الفرعي (كيف غير أشهر ملحد رأيه؟) لم يكن من اختياري، ولكنني مع ذلك سعيد بتوظيفه باعتباره من العناوين الجذابة. لقد قام أبي اللاهوتي في إحدى المرات بتحرير مجموعة من مقالاته ومقالات بعض تلامذته السابقين وضمناها كتاباً جديلاً وعنون هذا الكتاب بعنوان متناقض ولكنه مناسب وهو "كاثوليكية البروستانتية". وسيراً على النمط نفسه في طريقة العرض قمت بنشر أبحاث بعناوين مشابهة مثل "القيام البخيرات ليس امراً خيراً" و"وهل رهان باسكال هو وحده الرهان".

وفي البداية لابد ان أكون واضحاً، فعندما أنتشرت أخبار تحولي في وسائل الإعلام وعلى شبكة الأنترنت سارع بعض المعلقين إلى الأدعاء بأن تقدمي في العمر أثر في عملية تحولي، لقد قيل: إن الخوف تراكم في عقلي بقوة، وقد أنهى هؤلاء المتقدون إلى أن توقعات الدخول إلى عالم ما بعد الموت حفزت لدي "تحول فراش الموت". من الواضح أن هؤلاء الأشخاص لم يكونوا مطلعين على كتاباتي اللاوجود بعد الموت، وهم ليس مطلعين كذلك على آرائي الحالية حول هذا الموضوع.

خلال أكثر من خمسين سنة لم أنكر وجود إله فحسب، بل أنكرت أيضاً حياة بعد الموت، ومحاضراتي التي نشرت في كتاب "منطق الفناء" والتي تمثل خلاصة عملية التفكير هذه شاهد على ذلك. هذا الامر هو من ضمن الأمور التي لم اغير وجهة نظري فيها، وقد كان ذلك واضحاً في هذا الكتاب من خلال مساهمة رايت



N.T.Wrights في الملحق الثاني. أود أن اضع حد لكل هذه الشائعات التي وضعت موقفني في إطار رهان باسكال. وعلي أن اشير إلى أن هذه ليست المرة الأولى التي اغير فيها وجهة نظري في قضية رئيسية.

إلى جانب أمور أخرى غيرت رأيي فيها ربما يندهش القراء الملمين بدفاعي المستमित عن الأسواق الحرة عندما يعلمون أنني كنت ماركسياً. وقبل عقدين من الزمن تراجعت عن قناعاتي السابقة بأن اختيارات الإنسان محكومة بنحو شامل بواسطة أسباب مادية.

بما أن هذا الكتاب يتكلم عن سبب تغيير وجهة نظري بخصوص وجود الإله فإن السؤال الواضح سوف يكون "ماذا كانت وجهة نظري قبل التحول؟ ولماذا؟".

الفصول الثلاثة الأولى في الكتاب سوف تخصص للإجابة على هذا السؤال، أما الفصول السبعة الأخيرة فسوف تبين عملية أكتشافي للإله. وعند تهئية الفصول السبعة الأخيرة لابد أن ابين أنني استفدت كثيراً من النقاش مع البروفيسور ريتشارد والبروفيسور برايان ليفتو استاذي الكورسي السابق والحالي في جامعة أكسفورد.

هناك ملحقان مضافان للكتاب، الملحق الأول تحليل لما يسمى الإلحادية الجديدة لريتشارد ديكنز وآخرين، وقد كتبه روي أبراهام فارغير، أما الملحق الثاني فهو عن النقاش الدائم البالغ الأهمية للمؤمن بالدين حول وجود نوع ما من الوحي الإلهي



في التاريخ البشري، مع تركيز خاص على الادعاء المتعلق بمسيح الناصرة، للمهتمين بالاطلاع على المزيد في هذا الموضوع فإن الباحث المتخصص في العهد الجديد رايت وهو اسقف دُرام الحالي قدم تقييمه للحقيقة التاريخية التي يقوم عليها الإيمان المسيحي بالسيد المسيح، وفي الحقيقة يجب أن أقول: إن الأسقف رايت قدم حسب إطلاعي أفضل رؤية لقبول الاعتقاد المسيحي في هذا الشأن.

ولعل من المناسب أذكر شيئاً عن شهرتي كملحد - وهو ما يشير إليه العنوان الفرعي للكتاب - لقد كانت أولى أعمالي المعارضة للألوهية في عام ١٩٥٠ عبر الورقة البحثية "اللاهوت والتكذيب" وقد اعيد طبع هذه الورقة البحثية في كتاب "مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي" عام ١٩٥٥ وهي مقتضفات قمت بتحريرها بالاشتراك مع السيدر ماكلانتر، لقد كان كتاب "مقالات جديدة في اللاهوت الفلسفي" محاولة لقياس التأثير على المواضيع اللاهوتية والتي سميت في مابعد "ثروة في الفلسفة".

الإسهام الثاني المهم كان كتاب "الإله والفلسفة" لقد نشر لأول مرة عام ١٩٦٦، وأعيد نشره في الأعوام ١٩٧٥ - ١٩٨٤ - ٢٠٠٥. وفي مقدمة طبعة عام ٢٠٠٥، كتب بول كيرتز وهو أحد اكبر الملاحدة في عصرنا الحالي، وهو أيضاً مؤلف كتاب "البيان الإنساني الثاني"، أن دار النشر - سرها أن تقدم ما أصبح يعرف بفلسفة الدين التقليدية.



وتبع نشر كتاب "الإله والفلسفة" نشر كتاب "فرضية الإلحاد" عام ١٩٧٦ والذي طبع بعنوان "الإله، الحرية، والخلود" وكان ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٨٤. أما بقية المؤلفات المتعلقة بالموضوع فهي "فلسفة هيوم في الإعتقاد والمنطق واللغة" و"مدخل إلى الفلسفة الغربية: أفكار وحجج من أفلاطون إلى سارتر والتطور الدارويني" و"ومنطق الفناء".

في الحقيقة، إنه لمن المفارقات أن أول حجة منشورة في تأييد الإلحاد قدمت لأول مرة في ندوة عن أعظم المدافعين عن المسيحية، وعقدت في النادي السقراطي ورأس الندوة لويس، والمفارقة الثانية هي أن والذي كان أحد قادة التبشير في إنكلترا، ويضاف إلى ذلك أنني في بداية حياتي العملية لم يكن لدي اهتمام خاص بأن أصبح فليلسوفاً محترفاً.

بما أن كل الأشياء الحسنة - إذا لم تكن كل الأشياء دون استثناء - لا بد أن تصل إلى نهاية فإننس سوف أنهى كلمات المقدمة هنا وأترك للقراء أن يقرروا ما هي أسباب تغيير وجهة نظري في ما يخص السؤال عن الإله<sup>(١)</sup>.

(١) - أنتوني فلو، ترجمة صلاح الفضلي، هناك إله، الناشر المترجم دولة الكويت، تاريخ الطبع ٢٠١٥م، ص ١٥.

## الأخلاق في الخطاب الجديد:

أكثر ما يشكل تحدياً أمام الإلحاد الجديد هو تأسيس خطاب أخلاقي يكون بديلاً للأخلاق الدينية، وما يسبب هذا التحدي هو إيجاد تفسير مادي لما هو بطبعه غير مادي؛ فالقيم الأخلاقية لا تنتمي إلى الطبيعة وعالم المادة، فالحق، والخير، والعدل، والإحسان، والرحمة... وغيرها من القيم ليست صفات موجودة في المادة، بل غير موجودة حتى في الإنسان بوصفه مادة تحركه أعصاب غير واعية، فمع تحكم هذه النظرة كيف يمكن أن نوجد تفسيراً مختبرياً وتشرّيحاً لهذه القيم الأخلاقية عند الإنسان؟

فمن المستحيل ثبوتاً وإثباتاً أن يكون هناك قيم أخلاقية تتصف بالإطلاق دون الإيمان بوجد إله يكون مصدراً لهذا الإطلاق، وهذا ما تنبه إليه الكثير من فلاسفة الإلحاد، "وقد أدرك الفيلسوف الوجودي الملحد والشرس، (جون بول سارتر)، مبلغ الإحراج الفكري في مسألة أصل التمييز الأخلاقي بين الخير والشر، ولذلك قال: يجد الوجودي حرّاً بالغاً في ألا يكون الله موجوداً، لأنه بعدم وجوده تنعدم كلّ إمكانية للعثور على قيم في عالم واضح. لا يمكن أن يكون هناك خير بدهي



لأنّه لا يوجد وعي لانهائي وكامل من الممكن التفكير فيه. لم يُكتب في أيّ مكان . أنّ الخير موجود، ولا أنّ على المرء أن يكون صادقاً أو ألا يكذب" (١).

ومن هنا نجد أن ريتشارد دوكنز يتسق مع إلحاده ويلتزم بمآلاته، فيرفض صبح الوجود ككلّ بأية صفة قيمة على الإطلاق، فيقول مقرّاً بمشكلة النسبية الأخلاقية: "في هذا العالم لا يوجد شر ولا يوجد خير، لا يوجد سوى لامبالاة عمياء وعديمة الرحمة". ويقول أيضاً: إنّهُ من العسير جدّاً الدفاع عن الأخلاق المطلقة على أسس غير دينية" (٢).

أمّا الباحث الأميركي اللاأدري ديفيد برلنسكي فيوضّح مقولة دوستوفسكي: "إذا كان الإله غير موجود فكلّ شيء مباح" ويقول شارحاً: "فإذا لم تكن الواجبات الأخلاقية مأمورة بإرادة الله، ولم تكن في الوقت ذاته مطلقة، فإنّ (ما ينبغي أن يكون) هو ببساطة ما يقرّره الرجال والنساء. لا يوجد مصدر آخر للحكم. هل هذه إلا طريقة أخرى للقول بأنه طالما أن الإله غير موجود، فكل شيء مباح؟" (٣).

(١) - مشكلة الشر ووجود الله، دكتور سامي عامري، <http://www.aricr.org/ar/evil>

(٢) - الاخلاق والإلحاد، أسد، ماعيل عرف،

<http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19>

(٣) - الاخلاق والإلحاد، إسد، ماعيل عرف،

<http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19>

وقد أشاد داروين نفسه بالدور الفعال للإيمان بالمعبود حيث يقول: "وبالنسبة للأعراق الأكثر تمدينًا، فإن الإيمان الراسخ بالوجود الخاص بمعبود، مطلع على كل شيء قد كان له تأثير فعال، على التقدم الخاص بالاخلاق"<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى فإن الاكتفاء برصد هذه القيم الأخلاقية من واقع الحياة الاجتماعية، يتضمن اعترافاً بوجود بُعد غير مادي يتطلع له الاجتماع الإنساني؛ لبداية وجود هذه القيم الأخلاقية عند الإنسان والمجتمع، ولبداية كونها غير مادية، وهذا ما لا يمكن أن ينسجم مع التفكير الإلحادي.

وإيجاد تفسير مادي لحركة الاخلاق في المجتمع إن تم لا يصيرها مادية؛ لأن لهذه القيم من الأساس إنعكاسات على واقع الحياة المادية للإنسان، وليست هي قيم منعكسة عن المادة، فالإنطلاق لرصد القيمة من المادة، يقابله الإنطلاق من القيمة نفسها ومن ثم البحث عن تأثيرها في المادة، فتارة تكون النظرة فوقية فترى القيمة أولاً، وتارة تكون النظرة تحتية فترى القيمة الأخلاقية متجلية في الحياة الحسية، وبكلا المنطارين تظل القيم الأخلاقية ليست مادية.

وقانون الانتخاب الاجتماعي الذي جاء على وزن قانون الانتخاب الطبيعي لا يشكل حلاً بقدر ما يشكل خدعة وتحايل، فالتطور الذي يحدث في الكائنات الحية بحسب النظرية الداروينية يقوم على بقاء الجدر والاقوى والاصلح، وهو طرح

(١) - نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، تشارلس داروين، ترجمة مجدي محمود الملجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة،

ط الأولى ٢٠٠٥، ج ٣ ص ٢٢٧.



يمكن تفهمه ضمن إطار المادة غير الواعية، ولكن كيف يمكن فهمه وإستيعابه ضمن الحياة العاقلة والمريدة؟ وحركة الإنسان والمجتمع حركة واعية تقوم على التطلع نحو الكمال الذي قد يكون فيه التضحية بالذات من أجل العدل والحرية والكرامة، الأمر الذي يجعلها تقع على العكس تماماً من الأنانية المحضة التي يقوم عليها الإنتخاب الطبيعي.

فالإستجابات العصبية، والسلوكيات الغرائزية، عملية غير واعية، قد نجدها في بعض السلوكيات التي يمارسها الإنسان كما يمارسها الحيوان، أما السلوك الحر القائم على الوعي والإرادة والقدرة على الاختيار والتمييز فهو ختماً مختلف عن الحالة الغرائزية.

والعمل على تطبيق قانون البقاء للأصلح إجتماعياً سوف يؤدي إلى أثار مدمرة للوجود الإنساني، فتمييز البشر بحسب الجينات الوراثية يفتح الطريق أما صراع عرقي تنقلب معه كل المفاهيم الأخلاقية إلى مفاهيم لا أخلاقية، فيصبح الخير شر، والعنصرية فضيلة، العدل ضعف، والظلم قوة، والإنصاف سخف، والرحمة جهل، وهكذا تكون الحقوق فقط للأقوى والأكثر صموداً.



ومن هنا رفض ألفرد والاس<sup>(١)</sup> المنظور الدارويني وكتب عام ١٨٦٤ يتسأل:  
"كيف افرز الانتخاب الطبيعي المفاهيم الأخلاقية الجيدة، بالمنطقية والإثارة؟،  
ويرى والاس أن مبدأ الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح قد أديا إلى تفوق  
الإنسان الحديث على حساب الإنسان البدائي، الذي أنقرض نتيجة لعدوانية  
اجدادنا، أي أن بقاء الأول كان على حساب فناء الثاني. لما كانت هذه النتيجة لا  
تتماشى مع منظومتنا الأخلاقية، فذلك يعني أن لأخلاقنا مصدراً آخر غير  
الصراع، ويرى والاس أن هذا المصدر ليس إلا الإله الخالق للعقل البشري خلقاً  
مباشراً"<sup>(٢)</sup>.

وقد حمل البعض التفكير الدارويني مسؤولية ما وقع من دمار في الحرب العالمية،  
وذلك للفلسفة العنصرية التي أسسها تشارلز داروين في كتابه أصل الإنسان،  
والذي حاول فيه البرهنة على وجود تمايز حقيقي بين البشر، وقد يرتفع هذا التمايز  
إلى مستوى أن يكون كل عرق نوعاً إنسانياً مستقلاً عن الآخر، يقول: "قام  
الإنسان بالارتفاع إلى منزلته الحالية. ولكن منذ أن وصل إلى المرتبة الإنسانية،  
فإنه قد تشعب إلى أعراق متباينة، أو كما يمكن أن يطلق عليهم بشكل أكثر إنطباقاً  
(أنواع فرعية) وبعض تلك الأنواع الفرعية، مثل الزوج أو الأوروبين يكونوا

---

(١) - ألفرد راسل والاس (بالإنجليزية: Alfred Russel Wallace) ولد في ٨ يناير ١٨٢٣ وتوفي في ٧ نوفمبر ١٩١٣ هو عالم طبيعة بريطاني، ومستكشف، وعالم جغرافيا، وعالم أحياء وعلم الإنسان وهو الذي طرح نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي بصورة مستقلة عن داروين واشتهر بها.

(٢) - خرافة الإلحاد ص ٢٩٩.



غاية في التباين، إلى درجة أنه إذا تم إحضار عينة إلى عالم في التاريخ الطبيعي، بدون أي معلومات إضافية، فإن من شأنهم بلا شك، أن يتم اعتبارهم عن طريقه، على أساس أنهم أنواع صحيحة وحقيقية"<sup>(١)</sup>.

والنتيجة المتحصلة من هذا التمايز العرقي؛ هو منح العرق المتحضر منها الحق في القضاء على العرق الهمجي، ضمن قانون البقاء للأصلح والانتقاء الطبيعي، حيث يقول فيه: "في مرحلة مستقبلية معينة، ليست ببعيدة، سوف تقوم الأعراق البشرية المتحضرة على الأغلب بالقضاء على الأعراق الهمجية واستبدالها في شتى أنحاء العالم." ولهذا النمط من التفكير نجد عالم التاريخ الأمريكي توماس ناب<sup>(٢)</sup> thomas knapp من جامعة لويال يقول: "كان الناس ينتظرون الحرب قبل عام ١٩١٤م بمنتهى الشغف، وكانوا يتمنون قيام الحرب، وكان الدافع لسيطرة هذا الفرع عليهم هو سيطرة الداروينية الاجتماعية على الناس في تلك الفترة حيث طُبقت في مدارس أوروبا، فهي ترى الحرب دافعا للرقى للأقوى ودافع للنشاط"<sup>(٣)</sup>.

(١) - نشأة الإنسان والانتقاء الجنسي، تشارلس داروين، ترجمة مجدي محمود الملجبي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط الأولى ٢٠٠٥، ج ٣ ص ٢٢٠.

(٢) - هو أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة، والكاتب الرئيسي لإعلان الاستقلال (١٧٧٦) وثالث رئيس للولايات المتحدة (١٨٠١-١٨٠٩).

(٣) - كهنة الإلحاد الجديد، كتور هيثم طلعت، ص ١٥٩ <http://laelhad.com>

ولو اعتبرنا أن عملية الانتخاب الطبيعي ليست موهلة في الأنانية، وإنما هي قائمة على إنتخاب أخلاقي يراعي الخير والفضيلة، مع أنه غير ممكن بحسب النظرية الداروينية، إلا أنه ومع ذلك الاعتبار لا تكون عملية مفهومة بدون مرجعية أخلاقية، وكل ما يمكن تفهمه هو النسبية القائمة على المعيار الشخصي، لأن عملية الإنتخاب الطبيعي ليست عملية حتمية تصدر إرادة الإنسان، وإنما تخضع لخياراته هو وبحسب الظروف والمرجحات، الأمر الذي يجعلنا نبحت من جديد عن أخلاق تمتلك مفهوماً إطلاقياً يمكن أن يرجع إليه المجتمع في عملية الإنتخاب، وبدون المعيارية الذاتية للقيم الأخلاقية لا يكون هناك مبرراً لوجودها من الأساس ناهيك عن إمكانية أنتخابها إجتماعياً، وبالتالي فليعمل كل إنسان بحسبه دون أن يكون هناك رادع لفعله.

والعجيب أن تلك النظرة السطحية لحقيقة الإنسان القائمة على المادة فقط، أريد لها أن تكون هي النظرة العلمية والموضوعية، وروج لها بوصفها نظرة قائمة على الملاحظة والتجربة، إلا أن الذي تم ملاحظته هو الجانب الحسي من الإنسان فقط، أما الجانب الواعي والمتفهم لقيم الكمال والجمال قد تم أهماله واستبعاده لكونه عصياً على المختبر والتجربة الحسية.



يقول الفيلسوف الأمريكي اللاأدري والمثير للجدل توماس ناغل<sup>(١)</sup> في كتابه "العقل والكون: لماذا يكاد يكون التصوّر المادّي الدارويني خطأ قطعاً؟ أن هناك ثلاثة عناصر تعجز الرؤية الكونية المادّية أن تقدّم تفسيراً لها، وهي: الوعي، والإدراك، والقيم الأخلاقية"<sup>(٢)</sup>.

ويقول روي أبراهام فارغير "أرى أن هناك خمسة ظواهر واضحة في تجربتنا المباشرة لا يمكن تفسيرها إلا بلغة وجود الإله. هذه الظواهر هي: الأولى: العقلانية المتضمنة في جميع خبراتنا الحسية عن العالم الفيزيائي. الثانية: الحياة القادرة على الفعل المستقل.

الثالثة: الوعي، القدرة على أن تكون على علم.

الرابعة: الفكر التصوري، القدرة على التعبير وفهم الرموز الموجود في اللغة.

الخامسة: النفس البشرية، مركز الوعي والفكر والفعل"<sup>(٣)</sup>.

---

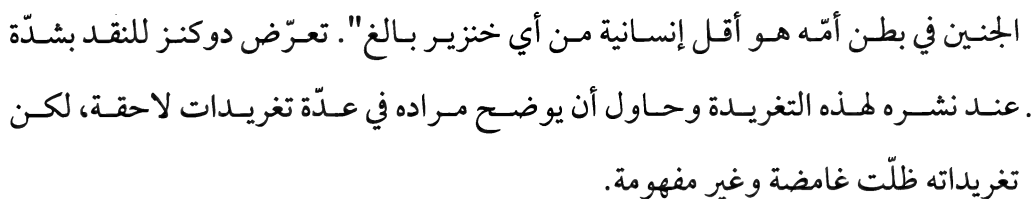
(١) - توماس ناغل (بالإنجليزية: Thomas Nagel) هو فيلسوف أمريكي من مواليد ٤ تموز/ يوليو ١٩٣٧، وهو حالياً بروفيسور متقاعد من جامعة نيويورك والتي درّس فيها منذ ١٩٨٠. تشمل اهتمامات ناغل الفلسفية كل من مواضيع فلسفة العقل وفلسفة السياسة والأخلاقيات.

(٢) - اسماء عرفانة، الإلهام والأخلاق،

<http://midan.aljazeera.net/intellect/philosophy/2017/9/19>

(٣) - أنتوني فلو، هناك إله، ملحق الاتحاد الجديد كتبه روي أبراهام فارغير، ترجمة الدكتور صلاح الفضلي، ص





في نفس الإطار يرى الملحد الأسترالي وأستاذ الفلسفة الأخلاقية بيتر سنجر أن ممارسة البشر - للجنس مع الحيوانات والبهائم طالما لا تتضمن أذية من أي نوع للحيوان هو أمر طبيعي ومقبول في إطار حميمة العلاقة بين الحيوانات والإنسان، وبالنسبة إليه: "فلا خطأ في ذلك على الإطلاق، بل إنه أمر محمود طالما يؤدي إلى استمتاع الطرفين: الحيوان والإنسان". هل معنى ذلك أن الملاحدة كلهم لأخلاقيون؟ بالطبع لا، يقول فرانك توريك: "لا أقول بأن الملاحدة لا يعرفون الأخلاق وإنما أقول إنهم لا يمكنهم تبرير الأخلاق. نعم يمكنهم التصرف بخُلق ويمكنهم الحكم على بعض الأفعال بأنها أخلاقية أو لا أخلاقية، لكنهم لا يستطيعون توفير قاعدة موضوعية لأحكامهم الأخلاقية.

وأيا ما كان الأمر: الهولوكوست، الاغتصاب، ذبح الأطفال، أو أكل الأطفال، فلا يوجد لدى الملحدین معیار موضوعي للحكم على أي منهم". وهو الأمر الذي قرّره كذلك علي عزت بیجوفيتش قائلا: "يوجد ملحدون على خلق، ولكن لا يوجد إلحاد أخلاقي"<sup>(١١)</sup>.

(١)(١) - اسم عيلة، عرفوة، الإلهاد والأخلاق،

ولو افترضنا كون الفلسفة الداروينية لا تؤسس لأخلاق سلبية قائمة على الأنانية الجينية، إلا أنها أيضاً لا تؤسس لقيم أخلاقية مطلقة لبداهة افتقار المادة لها، وكل الكتابات التي نسجت على منوال الداروينية في موضوع الأخلاق، لم تخرج بتصور واضح حول تلك القيم الأخلاقية الضرورية، "ككتابات مايكل شرور (علم الخير والشر)، أو كتاب روبرت هايند (لماذا الجيد جيد؟)، أو كتاب روبرت بكمان (هل بإمكاننا أن نكون صالحين بدون الله؟)، أو كتاب مارك هاووزر (عقول أخلاقية). وهي جميعاً تتبنى تصوراً داروينياً في تفسير الظاهرة الأخلاقية، وهي وإن لم تصرح بشكل مكشوف تكاد أن تقول أنه لا وجود لشيء أسمه قيم أخلاقية مطلقة، وهذا ما ينبغي أن يكون فعلاً، إذ الإنطلاق من التصور الدارويني في معالجة السؤال الأخلاقي لازمه الضروري القول بأنه ليس للأخلاق وجود قيم حقيقي ومطلق، وإنما هي كالإنسان قابلة للتطور والانحدار بحسب مسارات تطور الكائنات، والشعور الإنساني بها وليد الصدفة فقط دون أن يكون لها قيمة ذاتية حقيقة"<sup>(١)</sup>.

يقول عبد الله العجيري: "المشكلة أن الملاحظة إلى وم يقدمون أنفسهم باعتبارهم (إنسانيون هيومانيون) ويبدون قدراً من الصلابة الأخلاقية في خطاباتهم حيال ما يعتقدونه صواباً وخطأ، دون أن يوضحوا القاعدة التي تتأسس عليها هذه الصلابة الأخلاقية، وإذا أرادوا التوضيح أحياناً فإما أن يقعوا في إشكالية التبرير

(١) - ميليشيا الإلحاد، عبد الله العجيري، تكوين للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ٢٠١٤م، ص ١٥٢.



النفعي البراغماتي للأخلاق والذي يفقد القيم الأخلاقية قيمتها، أو يقعوا في تقرير نسبيتها بما يفقدها قيمتها المطلقة، ويفقدون مبرر هذه الصلابة الأخلاقية التي يظهرونها والحماسة الكبيرة في دعوتهم لقيمهم الأخلاقية بما يشعر المتلقي أنهم يدافعون عن رؤى كونية مطلقة، واستقراء طريقته في نقد الممارسات الأخلاقية التي لا يميلون إليها تكشف عن هذه القضية بوضوح شديد<sup>(١)</sup>.

---

(١) - المصدر السابق، ص ١٥٠.

## ريتشارد دوكنز ومنشأ الأخلاق:

• ومع كل ما قدمناه يعتقد ريتشارد دوكنز أن فهمنا كان خاطئاً للانتخاب الطبيعي، والتطور الدارويني، ويتعرض في كتابه (وهم الإله) في الفصل السادس تحت عنوان منشأ الأخلاق، للفهم الخاطئ للأخلاق الداروينية<sup>(١)</sup>، يقول: "تبدو فكرة الانتخاب الطبيعي غير ملائمة بالمرّة لشرح مقدار الخير التي نتملكه أو حتى شعورنا عن القيم الأخلاقية كالامانة والتعاطف والأسف. الانتخاب الطبيعي يستطيع شرح الجوع والخوف والرغبة الجنسية وكل ما يمكن أن يساهم مباشرة في بقائنا أو الحفاظ على جيناتنا. ولكن ماذا عن الشفقة التي نشعر بها عند رؤيتنا ليتيم يبكي أو أرملّة عجوز قانطة تشكو الوحدة؟ ما الذي يدفعنا إلى إرسال هدية من مجهول أو نقوداً أو ملابس لضحية التسونامي في الطرف الآخر من العالم لم نراهم قط وأحتمال أن يردوا الجميل لنا هو أقل من أن نفكر به. من أين يأتي هذا السامراي المتأصل فينا؟ أليس الخير متناقضاً مع نظرية الجين الأناني؟"

(١) - نقل كل المقاطع في هذا العنوان من كتاب وهم الإله، مصدر سابق، من ص ٢١٥ إلى ٢٢٠.



إلى هذا الحد نتبنى ما قاله ريتشرد بأن هذه النظرية الطبيعية لا يمكن أن تكون مؤسسة لكل عوامل الخير فينا كبشر. إلا أن ريتشرد يستدرك ذلك بقوله: " لا ... هذا فهم خاطئ للنظرية ومحزن (والأن أصبح متوقفاً دئماً)".

وهنا لابد أن نتوقع من ريتشرد تقديم تصور آخر للانتخاب الطبيعي يكون مستوعباً لكل القيم الأخلاقية التي يؤمن بها الإنسان، طالما اعتبر الفهم الذي فهمناه فهماً خاطئاً. والأمر الذي يجعل المهمة صعبة أمامه؛ هو كيف يمكن تقديم هذا التصور مع وجود جين أناني؟، وبسبب هذه العقبة نجد ريتشرد عمل على التخلص من هذا الجين؛ وذلك بالتفريق بين الجين الأناني، والكائن أو الجنس الأناني، وبذلك أوهم نفسه بأن الأنانية صفة للجين وليست للكائن بما هو كائن، مع أن هذا الكائن هو عبارة عن تجمع مكثف لهذه الجينات الأنانية، يقول: "من الضروري أن نركز على الكلمات الصحيحة. وذلك بالتركيز على الجين الأناني، لأن ذلك المصطلح هو على النقيض مع مصطلح الكائن الأناني مثلاً أو الجنس الأناني. دعوني أشرح".

مع أن هذه الالتفاف في حد ذاتها تحمل في طياتها بذور المغالطة والغفz على العقول، إلا أننا لابد من مسايرته لكي نعرف الفرق بين الجين الأناني الذي صنعه الطبيعة، وبين الكائن الذي صنعه نفس الطبيعة ومن تلك الجينات الأنانية ذاتها. يقول: " دعوني اشرح .. المنطق الدارويني يفرض علينا أستنتاج أن وحدآت الحياة في تدرجها الطبقي والتي تبقى وتنتقل من خلال الانتخاب الطبيعي تميل لأن تكون

أنانية. والوحدات التي تستمر ستستمر على حساب الوحدات المنافسة لها في نفس الدرجة في الطبقة. وهذا بالضبط ما تعنيه الأنانية بهذا الصدد".

إلى هنا يمكننا أن نفهم أن هذا المقدار من الأنانية تحتفظ به كل الكائنات الحية، الأمر الذي يجعل الأنانية هي أسلوب حياة لجميع هذه الكائنات، فكيف بعد ذلك يتمكن ريتشرد من قلب هذه المعادلة الطبيعية لاستخراج منظومة أخلاقية.

يبدأ ريتشرد بشرح هذا التحول والإنقلاب المفاجئ بكلام غير واضح، إما لغموض الفكرة، أو لعدم واقعيتها، أو لسوء في الترجمة، يقول: "السؤال هو، على أي درجة يكون فعل هذه المورثات؟ كل فكرة الجين الأناني، ولتركز على الكلمة الأخيرة، هو أن وحدات الانتخاب الطبيعي (الوحدة التي تهتم بذاتها) ليست الكائن الحي الأناني وليست المجموعة الأنانية أو الصنف الأناني بل هي المورثة (الجين) الأناني".

وهكذا يتملص ريتشرد من الجين الأناني بعد أن تحول إلى كائن، أو جنس، أو صنف، وأصبحت مهمته هي مجرد توريث هذا الجين. ومن الواضح أن هذا الكلام يحتوي على إشكال منطقي؛ وهو: كيف لا تكون الأنانية ثابتة كضرورة طبيعية لكلا المرحلتين؟، وعليه يكون الانتخاب الطبيعي قائم في مرحلة الوحدات وفي مرحلة الكائن الحي بنفس المقدار، وحينها لا يكون هناك ضرورة للتفريق بين المرحلتين. مع أنه فرق بينهما وجعل الانتخاب الطبيعي خاصاً بالوحدة التي تهتم بذاتها، كما عبر بقوله: "بأن وحدات الانتخاب الطبيعي أي



الوحدة التي تهتم بذاتها هي ليست الكائن الحي الأناني". وإذا سلمنا بهذا التفريق بين الجين والكائن الحي وسلمنا بأن الانتخاب الطبيعي هو في مرحلة الجينات فقط، فعلى أي ساس بعد ذلك يستخدم قانون الانتخاب الطبيعي في مرحلة الكائن الحي ومرحلة الإنسان والمجتمع؟ فإذا انتهى دور هذا الانتخاب في مرحلة الجينات فلا مبرر لوجوده مرة أخرى، وإن كان قانوناً فعالاً في كل المراحل فلا مبرر لهذا التفريق فالأنانية هي الحاكمة طالما الانتخاب يقوم على أساسها.

ثم يقدم شرحاً لهذا الفصل بين المرحلتين بقوله: "أن الجين بهذا الصدد هو من يبقى للأجيال أو لا يبقى. وعلى عكس الجينات (والميمات أيضاً) فإن الكائن الحي أو المجموعة أو الصنف ليسوا بالوحدات التي يمكن أن نخدمنا بهذا المعنى لأنهم ببساطة لا يصنعون نسخاً متطابقة لأنفسهم ولا يتنافسون في موضوع النسخ الذاتي. وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات وهذا هو الأصل المنطقي الذي يبرر اختيار المورثة فقط لتكون الوحدة (الانانية) بالمعنى الدارويني لكلمة الأنانية"

يبتني هذا الكلام على قفزة غير منطقية، أو مغالطة تتجاوز الصرامة العقلية، فوجود رابط ضروري بين مرحلة وأخرى يعد شرطاً حتمياً لأي تحول، وبخاصة التحولات التي يحدث معها تغير في طبيعة المسار للطبيعة، فالقانون الطبيعي لا يكون حاكماً في مرحلة دون الأخرى، وعندما يهمل أو يهملش في أي مسار تحكمه الطبيعة يكون ذلك تخلي عن القانون أو غفزة على الضرورة المنطقية، وقد اعتادت العقلية الداروينية أن ترتب لنا المراحل من دون أن تربط لنا ذلك التحول بأسبابه

المنطقية، فمثلاً تطور الإنسان من خلية واحدة ومروره بمراحل لا تحصى حتى وصوله إلى مرحلته الحالية، كل ذلك يتم من غير تقديم الرابط المنطقي بين كل مرحلة ومرحلة من هذا التطور، فلو كان القانون يمتلك من الصرامة العقلية لتحولت القروود التي نراها اليوم إلى بشر-، طالما تشترك مع البشر في أب واحد مباشر لكليهما، والقانون الحاكم على مسيرة التطور لا يمكن أن يأتي يوم ويتوقف فيه عن العمل.

وقد اعتمد ريتشر في كلامه السابق على نفس الطريقة الداروينية في طيه المرتجل للمراحل، وحتى يتضح ذلك لابد من شرح عبارته السابقة بكلام أكثر وضوحاً. خلاص ما أراد قوله هو أن الأنانية صفة (للجين) دون الكائنات والاصناف؛ وذلك لأن الجين هو الذي يصنع نسخاً لذاته متطابقة مع نفسه، بعكس الكائنات والاصناف التي لا تقوم بذلك، يقول: "فإن الكائن الحي أو المجموعة أو الصنف ليسوا بالوحدات التي يمكن أن نخدمنا بهذا المعنى لأنهم ببساطة لا يصنعون نسخاً متطابقة لأنفسهم" وبالتالي الجين هو الذي يحتاج إلى هذه الانانية للقيام بعملية التوريث، يقول: "وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات" وقانون الانتخاب الطبيعي يأتي في هذا الإطار وهو صلاحية البقاء للأفضل والأقوى، وبما أن الكائنات بحسب ريتشر لا تقوم بصنع نسخاً متطابقة لأنفسها، فلا مبرر لهذه الانانية الطبيعية، إلا أن التوريث لا يكون ذا جدوى ما لم تكتمل الدورة بحفظ الكائن المتكون من تلك الجينات، فلو كانت فلسفة التوريث هو الحفظ والبقاء فأن هذه



الفلسفة لا تكون ذات قيمة ما لم تعمل على حفظ الكائنات والاصناف نفسها، ومن هنا لا يكون التوريث هو المبرر المنطقي للأنانية وإنما الحفظ والبقاء هو الذي يبرر تلك الأنانية، والانتقاء الطبيعي لا يقوم إلا على ضرورة الحفظ والاستمرار، وكون الحفظ في بعض مراحلها يتم عبر التوريث فان ذلك لا يعني أن يكون هو العامل الوحيد للحفظ، ومن هنا نجد ريتشرد يقر بذلك ويقترح وسائل أخرى للحفظ ستتطرق لها لاحقاً.

والخلاصة فان التوريث ليس هو مبرر الانانية وإنما الحفظ والاستمرار هو المسؤول عن ذلك، وبهذا القدر يشترك الجين والوحدات مع الكائنات والاصناف، وتصبح الانانية هي الحاكمة سوى كانت في مرحلة الجين والوحدات أو في مرحلة الكائنات والاصناف، وعليه لا يستقيم كلام ريتشرد عندما قال: "وهذا بالضبط ما تفعله الموروثات وهذا هو الأصل المنطقي الذي يبرر اختيار المورثة فقط لتكون الوحدة (الانانية) بالمعنى الدارويني لكلمة الأنانية".

ولا يختلف معنا ريتشرد في ما توصلنا إليه من أن الكائنات لا بد أن تكون أنانية أيضاً، إلا أنه يحاول أيجاد خطة أخرى تحفظ بها الكائنات نفسها، ولا نستغرب أن كان من بين هذه الخطط أن تتحول هذه الكائنات من حالة الانانية المتأصلة فيها إلى الايثار، فتقلب كل المفاهيم حتى يفتح الطريق للاخلاق، وأن تمكن من ذلك وهو عسير، إلا أن ذلك إلتفاف بعيد للوصول إلى حقيقة بديهية متأصلة في الإنسان بما يمتلكه من روح متطلعة إلى الغيب، والإصرار على تفسير الاخلاق

تفسيراً مادياً أو جعل المادة هي أساس للأخلاق لا يتم إلا بالتجاوز الواضح لابسط بديهيات العقل والمنطق، فيقول: "وهناك بعض الظروف، وليست نادرة بأي شكل، حيث تضمن المورثة بقاءها بجعل الكائن يتصرف بطريقة ايثارية" ثم يسترسل في تقديم بعض النماذج الايثارية لكي يتجاوز وبسرعة ما أحدثه من تناقض وإنقلاب في المفاهيم، فمفهوم الانانية يقع في الطرف المناقض لمفهوم الايثار، ولا يمكن أن يجتمعان في لحظة واحدة وفي كيان واحد، فاللحظة التي يكون فيها الكائن اناني لا يكون مؤثراً لغيره والعكس صحيح، ويبدو ان خلط المفاهيم عنده جعله يصف الانانية في بعض الأمثلة التي ذكرها بالايثار، في حين أنها كانت انانية في اعلى مراتبها من الظهور والتجلي، فعندما تؤثر الأخر بما عندك طمعاً فيما عنده لا يكون ذلك إيثاراً وإنما انانية متسترة بالايثار، أما الإيثار كقيمة أخلاقية لا يمكن مقارنته بالشكل الذي قارب به ريتشرد، الامر الذي يجعلنا نشكك في معنى الاخلاق عنده من الأساس، وكى نفهم ما يقول لابد ان نستعرض الايثار عند ريتشرد كما ذكره هو.

يقول: "وهذه الظروف أصبحت مفهومة بشكل جيد في أيامنا وتصنف على فئتين رئيسيتين. المورث التي تبرمج الكائن لا يثار الأقارب الحاملين لنفس النوع من المورثات... والمثال الاوضح على ذلك هو رعاية الأطفال "فالإنسان وبقية الكائنات الحية ترعى اطفالها لأن الجين الوراثي يميل عليها ذلك، وما يصاحب هذه الرعاية من إيثار وتضحية ليس من أجل قيمة أخلاقية مفارقة وإنما غريزة



طبيعية متأصل في الكائن، ونحن لا نعارض وجود مثل هذه الغريزة في الحيوان فانه يندفع بشكل طبيعي لرعاية صغاره، ولكن تفسير الايثار كقيمة أخلاقية بهذا البعد الغرائزي فيه تجاوز للبعد المنطقي، فحتى يستقيم أي وصف لابد ان يكون هناك وصف وموصوف وبينهما تناسب، وهذا الوصف لابد ان يكون سابقاً للموصوف ويتكون في مرحلة لا علاقة لها بالموصوف، فعندما أقول: (هذه اللوحة جميلة)، لابد ان يكون معنى الجمال عندي سابق لهذه اللوحة، بل وجد وتكون في مكان آخر لا علاقة له باللوحة، وكذلك الحال في المفاهيم التي نسطرح عليها بالمفاهيم الانتزاعية لا تعني أبداً بان الانتزاع هو الذي كوّن مفهوماً لم يكن موجوداً، وإنما يعني بالدقة العقلية انطباق المفهوم على المصداق، فلو لم يكن المفهوم عندي واضحاً لا يمكن انتزاعه ابداً، وعليه فالايثار الذي قدمه ريتشرد من خلال التربية ورعاية الصغار ليس إلا اصباغ مفهوم مسبق عنده على واقع خارجي، الامر الذي يرجعنا من جديد للتساؤل، من أين حصل عندنا مفهوم (الايثار) قبل ان نصف به أي حقيقة خارجية؟ فالإنسان يعرف الإيثار كقيمة أخلاقية بشكل مستقل ومفارق ومن ثم له القدرة على استخدام هذه القيمة لوصف كل من يجسد بفعله هذه القيمة، وليس كما يزعم ريتشرد بان الايثار كقيمة أخلاقية غير موجود عند الإنسان وغير معروف وإنما اكتسبه غريزياً بسبب الحفاظ على نوعه وجيناته الوراثية.



وإذا سلمنا معه بهذا التفسير لقيمة الاشارة حينها لا بد ان يكون محصوراً بين أصحاب الجينات المشتركة وداخل الاسرة الواحدة، وهذا خلاف واقع الإشارة بقيمة أخلاقية تتجاوز كل الحدود الضيقة.

وما قام به من محاولة لايجاد معنى آخر للإشارة عند تفسيره للمعنى الثاني الذي أشار إليه سابقاً ليس إلا أنانية بحثه لا علاقة لها بالإشارة، حيث يقول: "النوع الرئيسي- الآخر من الإشارة والذي له تفسير دارويني متكامل هو الإشارة المتبادل، (حك لي ظهري لاحك لك). وهذه النظرية قدمها لأول مرة في ميدان التطور الطبيعي العالم روبرت تريفيرس وغالباً ما يعبر عنها بمصطلحات رياضية تخص ألعاب الرهان، ولا تعتمد على تقاسم المورثات، وبالتأكيد تعمل بشكل ممتاز وحتى بشكل افضل بين كائنات متباينة ومختلفة وتسمى عندها بالمتعاشات. المبدأ هو نفسه في التبادل والمقايضة الذي يعتمد الإنسان.. " ولا يمكن أن نقبل بأي حال من الأحوال تفسير الإشارة بهذه النماذج والامثلة، لأن طبيعة الإشارة ومفهومه «مقوم بعدم وجود مردود، بمعنى ان الفعل لا يقال له فعلاً إيثاريّاً إلا إذا لم يكن في إقباله أي تعويض، واللحظة التي نتحدث فيها عن المقابل لا يكون الفعل إشاراً، قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ هكذا تتجلى قيمة الإشارة بالشكل الذي لا يمكن تفسيره من خلال نظرية حك ظهري لاحك ظهرك.



والخلط الذي أحدثه ريتشرد بين الإيثار كقيمة أخلاقية وبين الانانية يكشف عن غياب حقيقي للرؤية الأخلاقية عند الملحدّين، وهذه المحاولة التي اجتهد فيها لكي يقدم تفسير طبيعي للأخلاق تكشف عن الإلزام التي تواجه هذا النمط من التفكير، فكل النماذج التي قدمها في البعد الثاني للإيثار لم تكن إلا نماذج للانانية، فالإيثار له معنى واحد قائم على العطاء بدون مقابل، في حين أن الانانية يمكن تصورها ضمن نوعين من النماذج، الأول: من يريد مكسباً بدون مقابل، والثاني: من يريد مكسباً بمقابل، ففي كلا النموذجين تتجلى الانانية بدرجات متفاوتة، الأمر الذي يجعل لنا الحق في التشكيك في فهم ريتشرد للأخلاق من الأساس.

وحتى أكون محقاً في تشكيكي انقل لك الأمثلة التي ذكرها للإيثار يقول: "الصيد يحتاج إلى رمح والحداد يحتاج لحما. واللاتساوي بينهما يؤدي لعقد من نوع ما. النحل يحتاج إلى الرحيق والزهور بحاجة إلى اللقاح، والزهور لا تستطيع الطيران وبالتالي فإنها تدفع للنحل الرحيق كعمولة لأستعمال اجنحتها. الطير المسمى بمرشد العسل يستطيع إيجاد عش النحل ولكنه لا يستطيع اقتحامه. والغريز (البادجر) يستطيع اقتحامه ولكنه بدون اجنحة للبحث عنهم. مرشد النحل يقود الغريز (والانسان في بعض الأحيان) للعسل بطريقة طيران مغرية ولا تستعمل تلك الطريقة في الطيران لأي غرض آخر. والطرفان يستفيدان من الصفقة. ربما تقع قطعة من الذهب تحت حجر لا يستطيع المكتشف تحريكه بمفرده. ويطلب المساعدة من الآخرين رغم أنهم سيقاسمونه لانه بدون مساعدتهم لن يصحح على

أي شيء. ومملكة الحياة غنية بأمثلة كهذه عن العلاقات المشتركة: الثيران الأمريكية والعصفور ناقر الثيران، الزهو الحمر والطائر الونان، البقر والبكتريا المعوية. الايثار المشترك يعمل لأن اللاتناظر في الاحتياجات والمقدرات يساعدها في ذلك ولذلك تعمل بنجاح اكبر بين الكائنات المختلفة حيث اللاتناظر أكبر وأوضح".

ينتاب الإنسان العجب من طريقة التفكير التي يروج بها اكبر الملحدون للإلحاد، بهذه الأمثلة يريد أن يؤسس ريتشرد لأخلاق لا يحتاج معها الإنسان للإله، وأنا اربو بنفسي بأن اعلق على هذه الأمثلة والنماذج التي لا علاقة لها بالايثار لا من بعيد ولا من قريب.

بعد ذلك حاول ريتشرد ان يوجد أسباب أخرى للايثار لها علاقة بالسمعة الطيبة وإبراز الاقتدار والهيمنة، وكل ذلك لا يؤصل للإيثار بالمعنى الأخلاقي الذي نفهمه. والمهم أنه في نهاية بحثه استعرض تجربة هاوسر في السلوك الإنسان والتي خلص فيها بان لافرق بين المتدينين وغير المتدينين في السلوك الأخلاقي، وقد استفاد ريتشرد من ذلك ليقول: "الاستنتاج الرئيسي الذي وصل إليه هاوسر وسينغر هو بأنه ليس هناك أحصائياً أي فروق تذكر بين الملحدون والمتدينين من ناحية اتخاذ قرار أخلاقي. وهذا يبدو متطابقاً مع وجهة النظر التي أتمسك والعديدون بها، بأننا لسنا بحاجة إلى الله لنكون صالحين أو طالحين" وقد غفل بان الاخلاق ليست حالة طارئة تفرض على الإنسان بسلطة فورية، وإنما هي متأصلة

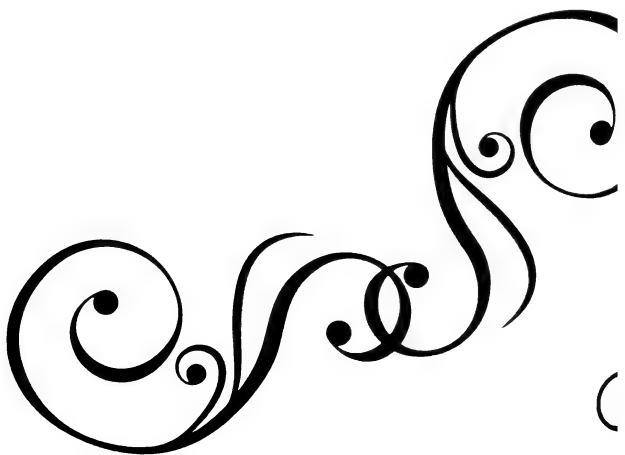


في الوجدان الإنساني، ومهمة الأديان هي دفع الإنسان نحو العمل بهذه الاخلاق والتحلي بها في كل أنماطه السلوكية، ونقطة الخلاف بين المتدينين وبين الملحدين هو في مصدر هذه الاخلاق، وقد توهم الملحدون بما فيهم ريتشارد بأن أدعاء المتدينين بأن الاخلاق مصدرها الدين وبدونه لا يكون هناك أخلاق، ومن هنا عملوا على إيجاد نماذج أخلاقية من غير المتدينين وهذا خلط غير مبرر؛ لأن محل النزاع والاختلاف هو حول وجود جانب روحي في الإنسان غير جانبه المادي، وبذلك الجانب الروحي يتفهم الإنسان الأخلاق، وليس بجانبه المادي العنصري والاناني، وحالة التسامي والتجاوز التي يمتلكها الإنسان لا يمكن فهمها إلا من خلال فهم الروح التي تسعى للارتباط بالمطلق، فلو اهتملنا هذه الروح ولم نعترف بوجودها كيف يمكن بعد ذلك فهم هذه القيم الأخلاقية؟ ما يقدمه اللحاد من تصور مادي كما راينا ريتشارد كيف يحاول ان يقارب قيمة الايثار، هي محاولة ساذجة في نظر المؤمنين بوجود قوة مطلقة تتصف بكل صفات الجمال، وروح الإنسان هي الوحيدة القادرة للاتصال بتلك القوة والاقتراب منها عبر تمثيلها بتلك الصفات، ومن هنا فأن الكلام محصور حول تفسير حقيقة موضوعية موجودة يسلم بها المؤمن والملحد وهي تلك القيم الأخلاقية، والخلاف في تفسير هذه القيم ومصدر وجودها، هل هي الروح الواعية التي أوجدها الله فيه وزينها بها؟ أم هي المادة العمياء البلهاء؟



## الفصل الرابع

### الدين والإلحاد مقاربات حول الإنسان والمجتمع

- الإلحاد رؤية مشوهة.. للإنسان.
  - التوحيد وتكامل الرؤية الإنسانية.
  - المجتمع الإنساني بين الإلحاد والتوحيد.
  - المجتمع الإلحادي.. ومصادرة الإرادة الحرة للإنسان.
  - الإسلام بين الجبر وحرية الإرادة.
  - الإلحاد والبرالية المقاربة المستحيلة.
- 





## الاحاد رؤية مشوهة للإنسان:

إذا انطلقنا من تأمل محايد لمقاربة الرؤية الاحادية للإنسان والكون، ومن خلال المعيار المعرفي الذي اختاره الإحاد وجعله مقياساً للحقيقة، سوف نصتدم بمحطات غامضة لا تشوه فقط الرؤية البريئة التي اكتسبناها بتأملاتنا الفطرية، وإنما تدخلنا في دوامة من العبث الذي يشككنا حتى في مسلماتنا البديهية، ليس لكون الإحاد رؤية عميقة تنتقل بنا إلى فضاءات غير معتادة، وإنما لكونه رؤية لا تستقيم إلا بالاشتباك مع كل الاشتراطات المنطقية.

لا أتحدث فقط عن عدمية المبدأ والمنتهى، وإنما أتحدث ايضاً عن عدمية الوجود والحياة ونحن فيها؛ فمعنى الإنسان بما يجده لنفسه من معنى، ومعنى الحياة بما لها من غاية، ومعنى كل ذلك بان يكون له قيمة، والحديث عن المعنى والغاية والقيمة، لا يكون له معنى ولا غاية ولا قيمة بدون الحديث عن البداية والنهاية وما يقع بينهما من حكمة وفلسفة.

فكيف يبدأ فهم هذا المعنى؟

وعلى أي أساس تقوم الحقيقة؟



ومن أي مصدر تستمد الأشياء قيمتها؟

الإنسان بوصفه الكائن الوحيد الذي يعي وجوده ووجود من حوله من الكائنات، كما أن بقية الموجودات بدورها لا تجد لنفسها وجوداً إلا من خلال تموضعها عبر الإنسان، فمن الطبيعي حينها أن يكون وعي الإنسان لذاته هو الأساس الذي يبنى عليه معارفه، وأهمال هذه الحقيقة يمثل انتكاسة كبرى لطبيعة التفكير المنطقي للإنسان.

فالحديث عن المعرفة والفهم وإيجاد المعنى هو حديث عن العقل، فكلما تجلى العقل في الإنسان كل ما تجلى الكون كله فيه، ومن هنا فإن غياب العقل هو غياب لهوية الإنسان وضياح لإنسانيته، وما نجده من خلط وتشويه يتتاب رؤية الإنسان في نظرتة الكونية والمعرفية ليس إلا انعكاساً لما يعانيه الإنسان من عدم وضوح نفسه لدى نفسه.

والإنسان بقدر ما عليه من الوضوح والظهور كوضوح الذات للذات وظهور النفس للنفس، إلا أنه بذات القدر يكتنفه الغموض وعدم الوضوح حتى يغدو الإنسان هو ذلك المجهول، وهذا التقابل بين الوضوح والغموض يمثل البداية لمشكلة المعرفة وبداية المعالجة أيضاً؛ فلا النظرة الساذجة التي ترى الأشياء واضحة، ولا النظرة المفتعلة التي تجعل الواضح غامضاً هي التي تصلح لحل المشكلة؛ لأن الساذجة أهمال للحقيقة، والافتعال ضياع لها، والإنسان ليس حقيقة مجردة يمكن رصدته وتقييمه بعيداً عن تداخلات الوجود، فاللحظة التي تُخرج

فيها الإنسان ونعزله لكي لا نرى غيره، هي ذاتها اللحظة التي يغيب فيها الوجود والإنسان معاً، كما أن اللحظة التي ننظر فيها للإنسان ضمن هذا التداخل الوجودي، هي ذاتها اللحظة التي يتعقد فيها الوعي وتباین فيها الرؤى، والموازنة المطلوبة تكاد تكون معدومة؛ فالذاتية ساذجة، والموضوعية اقرب إلى أن تكون مستحيلة، والخروج من هذا العمى لابد ان يسبقه خروج آخر، ولكن ليس خروجاً عن الإنسان، ولا خروج عن الوجود، ولا حتى خروج عن الإنسان المتداخل مع الوجود، وإنما خروج عن كل التصورات التي صنعها الإنسان وراكمها طوال القرون، فضبابية الرؤية ليس لأن الرؤية أمراً مستحيلاً في ذاتها، وإنما لكون فضاء المعرفة تحجبه سحب التصورات الداكنة، فصراع الإنسان مع نفسه، ومع أخيه الإنسان، ومع الطبيعة، وكل ما عاناه في الحياة افسد صفاء الروح ونقاء العلم، فلم يعد العلم والمعرفة حقيقة مقدسة تعشقها الروح وتهواها النفس، بل اصبح أداة تسخر من اجل مكر الإنسان وإنانياته الضيقة.

والاحاد ليس إلا واحدة من تلك الرؤى المشوهة؛ ليس لكونه كفراً بالاله وإنما لأنه كفر بالوجود والإنسان والعقل، فتنصل عن الروح وآمن بالمادة، وكفر بالباطن وتعلق بالظاهر، وتجاهل العلة وتستر بالصدفة، وأهمل الغاية وتمسك باللاغاية والعبث، وترك العقل وتشبث بالحس، وعندما يكون الوجود بدون روح لا يكون له قيمة، وعندما يكون بدون باطن لا يكون له ظاهر، وعندما يكون بدون علة لا يكون له حقيقة، وعندما يكون بدون غاية لا يكون له حكمة،



وعندما يكون بدون عقل لا يكون له معنى ولا طعمًا، والنتيجة ليس كفرًا بالله وإنما كفر بالوجود والإنسان والعقل معاً.

ولكي نقرب هذا المدعى لابد أن نرجع إلى ركائز الإلحاد ومنطقاته، لنرى بأي منظار يشاهد الكون، وبأي ميزان يقيم الإنسان، وفي أي إطار يضع العقل، وفوق كل ذلك بأي ريشة يريد أن يرسم لوحة للحياة.

ولكي تستقيم الصورة لابد أن نبدأ من الإنسان في المنظور الإلحادي، ليس لكون الإنسان أوضح مظهر في الوجود، وإنما لكون الوجود لا يكون ظاهراً إلا بالإنسان، فكيف نتحدث عن فهمنا للوجود والكون قبل أن نتحدث عن فهمنا للإنسان، ومن هنا كان من الضروري أن نتعرف عن الإلحاد وهو يقدم فهمه للإنسان.

عمل الإلحاد على أظهر نفسه مصطفاً إلى جانب الإنسان، ومدافعاً عن حقوقه وقضاياه، وحاملاً لرأية تحريره من المخاوف والهواجس التي رمته في أحضان الخرافة والجهالة، فأصبح الإلحاد بذلك هو شمس العلم التي تشرق على البشرية بنور جديد، فلا غنى للإنسان عن الإلحاد؛ لأنه العلم ضد الجهل، والحقيقة ضد الخرافة، والتحرر ضد العبودية، والتقدم ضد الرجعية، وبالتالي هو بشارة العلم ونبوة الإنسان إلى الإنسان.

كيف يبني الإلحاد هذه الصورة المشرقة للإنسان؟



وكيف يكون الكفر بالإله، هو ضمان الخلاص للإنسان؟

وهل المادة وقانون الانتقاء الطبيعي هو النور الذي يبدد الظلام؟

العلم، الحرية، التقدم، وإنسانية الإنسان وغيرها من القيم تعلوا على الخلاف والنقاش، ولا يمكن التأسيس لها بالادعاءات والمزايدات، والالحاد الذي ملأ الدنيا ضجيجاً من اجل الإنسان، عليه ان يثبت أن له صلة واقعية بالإنسان، بحيث تكون فلسفته الإلحادية مقترنة وجودياً ومنطقياً بمصير الإنسان وكرامته، وبالشكل الذي لا يمكننا أن نتصور معه قيمة للإنسان دون أن نتصور الإلحاد، وهذه الطريقة يتجاوز الإلحاد امتحان القدرة الفلسفية، وعندها سوف يستحق وبجدارة أن يكون عنواناً لمرحلتنا التاريخية، أما ميدان الشعار والدعاية والاعلام ليس مجدداً في طرح الحقائق المصيرية، والإلحاد الذي بدأ وأنطلق من عمق الحضارة الغربية، قد يخرج البعض بسبب ما نحن عليه من جهل ورجعية، فقد كان ذلك سبباً لشعور بعض شبابنا بالدونية أمام بريق تلك الشعارات الإنسانية، فلم يجدوا سبيلاً غير الالتحاق بموجة الإلحاد، ظناً منهم بأن للإلحاد صلة قوية وحتمية بتلك الشعارات، فكان من الضروري التفكيك بين هذه القيم وبين الإلحاد؛ لأن المؤمن أيضاً يتبنى تلك الشعارات، وحينها يجب أن تكون المقارنة بينهما بما يقدمه كل تصور من علاقة ضرورية وحتمية بين متبنياته الفلسفية وبين تلك القيم الإنسانية.



رؤية الإلحاد إلى الإنسان تبدأ منذ أن كان خلية واحدة في ماء آسن منذ ملايين السنين، ولا نعلم ولا يعلمون من أين أتت هذه الخلية وكيف حصلت على الحياة؟ وأن المادة الميتة كيف يمكنها أن تهب الحياة لغيرها؟ كل ذلك لا يهم وإنما المهم عندهم أنها وجدت والسلام، ثم تطورت ومرت تلك الخلية بمراحل مختلفة وتكاثرت حتى أصبحت أساساً لكل أشكال الحياة على كوكب الأرض.

أما الإنسان كيف ظهر على مسرح الحياة ضمن هذه النظرية؟ نجد أن التاريخ الحقيقي للتحويل الإنساني قد بدأ مع مرحلة الثدييات، والتي تمثل في الواقع الجد الأوسط للإنسان بعد مرحلة الخلية الواحدة التي هي الجد الأعلى للإنسان، ومن بين تلك الثدييات كان هناك طور انفرادي جداً حصرياً للإنسان والقرود معاً دون غيرهم من الثدييات، ثم شق كل من الإنسان والقرود طريقه في التطور حتى أصبح هذا الإنسان الذي نعرفه وذاك القرود الذي مازل قروداً يعيش في الغابة.

وكل هذه العملية التطورية لا يحكمها إلا قانون واحد وهو قانون (اصطفاء الاصالح) أو (البقاء للأفضل)، وقد نال هذا القانون شرحاً مفصلاً من علماء الأحياء فيما يخص البيئة الطبيعية للحياة وتأثيرها في الكائنات، ثم عدل هذا القانون في بعض أجزائه من قبل أنصار الداروينية لكي يتجاوزوا به التباين الكبير بين بعض مراحل التطور فأضيف إليه قانون (التحولات المفاجئة).

وهكذا تحقق التطور ضمن عملية ميكانيكية معقدة، إلا إن المادة لم تكن واعية لكل هذه الحركة التطورية، والأمر الذي تم أهماله هو كيف اكتسبت هذه المادة هذا الوعي الذي نجده في مرحلة الإنسان؟

وما يهمنا هنا ليس نقاش هذه النظرية اثباتاً أو نفيّاً، لأن ذلك ميدان خاص بعلماء الاحياء والبيولوجيا، كما أن دخولنا في هذه المباحث هو الفرصة التي يبحث عنها الإلحاد لممارسة خدعته المشهورة حيث يجبر الخصم إلى نقاش علمي التجية فيه محسومة لصالح العلم، في حين أن النقاش مع الإلحاد هو نقاش في الفلسفة وليس العلم، وما ذكره فيلوف في كتابه (هناك إله) خير دليل على ذلك، يقول: "في عالم ٢٠٠٤م، قلت بأن أصل الحياة لا يمكن تفسيره إذا بدأنا بالمادة فقط. رد المنتقدون بروح المتصر قائلين بأنني لم أقرأ قط مقالاً في مجلة علمية ولا تابعت التطورات العلمية الحديثة المتعلقة بالتولد التلقائي (التولد الذاتي من كائنات غير حية). هم بهذا النقد لم يفهموا الهدف الرئيسي من كلامي، فأهتمامي لم يكن منصباً على هذه الحقيقة أو تلك في الكيمياء أو في علم الجينات، بل كان أهتمامي منصباً على السؤال الرئيسي عن معنى أن يكون شيء ما حياً، وما علاقة ذلك بالحقائق الكيميائية والجينية ككل. أن تفكر على هذا المستوى، فأنت تفكر كفيلسوف"<sup>(١)</sup>.

(١) - هناك إله مصدر سابق ص ١٠٨.



وبالتالي الذي يهمننا هو الوصف الذي قدمه الإلحاد لطبيعة الإنسان، ومن ثم ما علاقة ذلك بما يحمله الإلحاد من شعارات تتحدث عن قيمة الإنسان؟ وما هو الرابط بين المادة وبين حقائق كالمعنى، والقيمة، والأخلاق، والفهم، والإدراك؟

وعليه سوف نفترض صحة النظرية ونسلم بأن الإنسان هو نتاج الطبيعة.

من الواضح ان النظرية التطورية قد تفسر لنا الجانب الطبيعي والمادي للإنسان، فنتيجة تفاعلات كيميائية وفيزيائية موجودة في المادة تحقق البعد المادي في الإنسان، إلا انها لا يمكن أن تفسر- الجانب الروحي فيه، وتجاهل هذا الجانب والتكر له لا يمنع من شعور الإنسان به وتفاعله معه.

فمن يؤمن بالروح لا ينفي الجسد الذي يربطه كإنسان بعالم المادة والطبيعة، أما الذي يرفض الروح كيف يمكنه أن يرتبط بعالم المعنى والقيم وكل المطلقات؟

وقد يغالط بعض الملحدين بأنه لا حاجة لهم للإيمان بالروح حتى يؤمنوا بهذه الحقائق، فإلحادهم لا يمنعهم من الإيمان بوجود الفهم، والوعي، والإدراك، والتأمل، والشعور، والحب، والجمال، والأخلاق.. إلا أن مجرد اعتراف الملحد بتلك الحقائق ليس دليلاً على كون هذه الحقائق صنيعة المادة، بل قد يكون دليلاً على اصالة الروح في الإنسان سوى آمن بها أو كفر، فالإلحاد الذي لا يجد تفسيراً للتحول الذي جعل المادة مصدراً لتلك الحقائق ليس في وسعه الإيمان بها قبل الإيمان بالروح ومن ثم الإيمان بالله.

فلا وجود لأي صلة واضحة بين المادة العمياء الصماء، وبين عالم العقل والمعاني، ففهم الحقائق والشعور بالاشياء شعوراً إدراكياً وقيماً من سنخ عالم الروح وليس المادة.

والإلحاد بهذا التصور الموغل في المادية يحمل في طياته بذور موته، ما يكاد يولد ليموت في لحظة ولادته، إذ كيف يكون الفكر دليل على الإلحاد والمادة لا تنتج فكراً؟، ولو كان لها ذلك كيف نشق به؟، أو كما يقول المفكر الأيرلندي كليف لويس C. S. Lewis: "لنفترض أنها مجرد ذرات داخل مجتمتي تُعطي ناتج ثانوي يسمى فكر، إذا كان الأمر كذلك كيف أثق أن تفكيري صحيح؟ إنه مثل إبريق الحليب الذي عندما تخضه تأمل أن الطريقة التي تتناثر فيها بقع الحليب ستعطيك ذاتها خريطة لمدينة لندن، ولكن إذا لم أستطع أن أثق بتفكيري ولا أستطيع أن أثق في الحجج التي تؤدي إلى الإلحاد وبالتالي لا يوجد سبب لأكون ملحد أو أي شيء آخر، إلا إذا كنت أؤمن بالله، لا أستطيع أن أؤمن في الفكر: بحيث لا يمكن أبداً أن أستخدم الفكر لعدم الإيمان بالله"<sup>(١)</sup>.

فهنالك شعور بالجدس يجده كل إنسان، ويقابله شعور آخر وهو شعور الإنسان بروحه، ولا يمكن مصادرة هذا الشعور والتنكر عليه، لكونه واقعاً يتفاعل معه الإنسان يومياً، فعندما يتأمل الإنسان ويغوص في عالم الفكر، أو عندما يستشعر الجمال ويسترسل فيه، أو عندما يعيش حليماً جميلاً في يغظته، أو عندما ينجذب كما

(١) - د هيثم طلعت، اسلام ويب <http://articles.islamweb.net/media/index.php>



ينجذب الصوفي الولهان، لا يكون حينها وهو يعيش هذه الحالة مجرد مادة صماء، بل حتى عندما يعيش الإنسان في عالم الخيال والوهم ويستغرق فيه لا يكون عايشاً فيه بجسده.

كل ذلك لا يمكن تفسيره مادياً سوى كان كيميائياً أو فيزيائياً، فالوعي والإدراك والفهم ليست من خصائص المادة، والمغالطة التي يعتمد عليها الإلحاد في ارجاع كل ذلك لطبيعة المادة مغالطة غير مفهومة، لأننا لا نختلف معهم على وجود نشاط كيميائي في الجسم عندما يفكر الإنسان أو يشعر، وإنما نختلف معهم في الفهم بما هو فهم كيف يكون مادي؟، والقيمة بما هي قيمة كيف تكون حسية؟، والوعي بما هو وعي كيف يكون كيميائي؟ فعلمنا مثلاً بتركيبة العين ووظائف كل جزء منها في عملية الابصار، لا يجعل البصر بما هو بصر - حالة مادية، وإلا كيف يبصر الإنسان وبوضوح تام بدون عين، وكيف يسمع ويميز الاصوات بدون إذن، وكيف يتكلم بافصح العبارات بدون لسان، وكيف يفرح ويحزن ويضحك ويبكي ويتألم وهو في عالم النوم؟

مهما ينجح الإلحاد في إيجاد تفسير لهذه الحقائق، إلا أنه لن ينجح أبداً من منع شعور الإنسان بروحه، ومهما أمتلك من أدلة على نظرية التطور إلا أنه لن يستطع أن يمنع الإنسان من التطلع نحو الغيب والتقرب منه، ومهما كانت المادة متحكمة لا يمكنها أن تمنع الروح من البحث عن المناقب والقيم والكمال، فكما أن المادة هي مصدر غذاء الجسد فإن الغيب هو مصدر غذاء الروح، وأهمال هذا البعد الأصيل



في الإنسان تشويه لحقيقته وطمس لإنسانيته، ومن هنا لم يكن الإلحاد إلا صورة مشوهة للإنسان.

فالناتج الطبيعي الذي يتناسب مع فلسفة الإلحاد المادية هو أن يعيش الإنسان محبطاً قلقاً كما عبر كثير من إفلاس الإلحاد عن هذا الهاجس، ولا يناسبه أيضاً أن يكون هناك تفكير عن قيمة للإنسان فرداً كان أو جماعة؛ لأن الكلام عن القيمة لا يستقيم له معنى ما لم يكن هناك كلام عن الغاية السامية التي يسعى لها الإنسان، فالذي كان مجيئه من العدم وذهابه إلى العدم فقيمه العدم أيضاً.

ولذا تنبه بعض فلاسفة المدرسة النفعية لأهمية الدين في حياة الإنسان أمثال وليم جيمس الذي كان ينبه باستمرار على أهمية الدين في تحصيل السعادة النفسية والروحية، فالدين يمثل ضرورة إنسانية حتى من زاوية المنطلقات النفعية البحتة، بوصفه سبيل للوصول إلى الاستقرار والراحة والطمأنينة في حالات القلق والاضطراب. ينقل الشهيد مطهري عن وليم جيمس في كتابه العدل الإلهي وصفه لشعور بعض الفلاسفة الملحدون بقوله: "إن كلمات مارك أورل ذات مرارة تنبع من جذور الهم والانقباض، وصوته الحزين يشبه صوت الخنزير الذي يضجع تحت السكين. والوضع الروحي لنيتشه وشوبنهاور عابس، ويرى من سلوكهم الخلقى الانحراف ممزوجاً بالمرارة. وصوت هذين الكاتبين يتميز بمرارة يذكرنا بصوت الجرذان وهي في حالة نزاع. ولا يرى المعنى والمفهوم الصافي



العذب الذي يعطيه الدين لمشاكل الحياة ومشتقاتها في تضاعيف سطور هذين الكتابين<sup>(١)</sup>.

نشرة مجلة الطب النفسي الامريكية ( The American Journal of Psychiatry ) دراسة سنة ٢٠٠٤م تثب وجود علاقة بين الاحاد والانتحار كما اوصت الدراسة بالدين كعلاج لهذه الظاهرة<sup>(٢)</sup>.

١ - نسبة الانتحار لدى الملحدين أعلى ما يمكن!

٢ - نسبة الانتحار كانت أعلى لدى غير المتزوجين!

٣ - نسبة الانتحار قليلة بين من لديهم أطفال أكثر!

٤ - الملحدون أكثر عدوانية من غيرهم!

٥ - الإنسان المؤمن أقل غضباً وعدوانية واندفاعاً!

٦ - الدين يساعد على تحمل أعباء الحياة والإجهادات ويقلل فرص الإصابة بالاضطرابات النفسية المختلفة!

٧ - الملحدون كانوا أكثر الناس تفككاً اجتماعياً، وليس لديهم أي ارتباط اجتماعي لذلك كان الإقدام على الانتحار سهلاً بالنسبة لهم!

(١) - العدل الإلهي، الشهيد مطهري، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، ص ٩٨.

(٢) - <http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?55000>



٨- ختمت الدراسة بتوصية: إن الثقافة الدينية هي علاج مناسب لظاهرة

الانتحار!



## التوحيد وتكامل الرؤية الإنسانية:

كما افترضنا أن نظرية التطور ضمن قانون (انتقاء الاصلح) نظرية صحيحة، جاز لنا ان نفترض بأن نظرية الخالق أيضاً صحيحة، وكما كان همنا هناك اثبات الصلة بين الاحاد وبين إنسانية الإنسان، لابد أن يكون همنا هنا هو ايضاً اثبات الصلة بين التوحيد وقيمة الإنسان.

والذي يشكك في وجود صلة بين الايمان وبين أن يكون للإنسان قيمة هو:

كيف يمكن أن تكون له قيمة وهناك سلطة غيبية قاهرة تشعره بالدونية والعبودية؟

وكيف يكون للإنسان أحساساً صادقاً بإنسانيته وكل أحاسيسه مستلبة لغيره؟

وكيف يسعى من أجل نفسه وهناك إله يجب السعي من أجله؟

وكيف يشعر بالسعادة وهو لا يعلم إن كان قد رضا الإله عنه؟

بهذا الوصف لا يكون الإيمان إلا مشروعاً مدمراً للإنسانية الإنسان، فلا يجني منه إلا القلق والإضطراب، لأن هاجس الخوف من الإله يلاحق كل تفاصيل حياته، فلا يفكر إلا فيما يرضيه ولا يسعى إلا فيما ينجي.

يقول دكتور جفري لانغ: "لقد كنتُ من جيل تربي على عدم الثقة، فهناك خوف دائم من أن أحداً ما سوف يؤذيكَ، وخوف من شيء ما لم نكن نعلمه، إن فكرة أن الله خلق الدنيا على هذه الحالة، وفوق ذلك سوف يعاقبنا في النهاية جميعاً ما عدا نفرًا قليلاً منا، كانت أكثر رعباً وسيطرة على عقولنا من فكرة ألا نؤمن بالله على الإطلاق.

وهكذا فقد أصبحتُ ملحدًا في سن الثامنة عشرة من عمري، في البدء شعرت بالحرية؛ لأن رؤيتي الجديدة حررتني من الفوبيا (الرهاب، الهلع)، لقد كنتُ حرًا لأعيش حياتي الخاصة بي وحدي، ولم يكن لدي ما يدعو للقلق من أجل إرضاء قوة فوق بشرية، وكنتُ فخورًا إلى حد ما بأنني كنتُ أمتلك الجرأة لتحمل مسؤولية وجودي وأملك زمام نفسي، شعرت بالأمان فيما يختص بمشاعري وبمداركي، وكانت رغباتي طوع إرادتي بعيدة عن سيطرة الكائن الأسمى أو مشاركته أو أي شخص آخر، لقد كنتُ مركز عالمي الخاص بي وخالقه ومغذيه ومنظمه، وأنا الذي كنت أقرر لنفسي ما كان خيرًا أو شرًا أو صوابًا أو خطأ، لقد أصبحتُ إله نفسي ومنقذها"<sup>(١)</sup>.

إلا أن ذلك كله مبني على تصورات مفتعلة لا تمت إلى الحقيقة بصلة، ولكي ندلل على ذلك لا بد أن نبدأ من الإنسان كما صنعنا مع الإلحاد.

(١) - الصراع من أجل الايمان، جيفري لانغ، ترجمة دمنذر العبيد، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية ٢٠٠٠م ص



حقيقة الإنسان ضمن الإيمان بالله تركز على علاقة المخلوق بالخالق، أي أن الإنسان أوجده الله من عدم وخلقه على الهيئة التي هو عليها، قبضة من طين، ونفخة من روح، فانتما إلى الأرض من جهة الطينة، وانتما إلى السماء من جهة تلك النفخة.

والمستفاد من هذا الوصف؛ هو أن الإنسان يمكنه العيش على الأرض وهو يتطلع إلى الله، وبهذا لا يحكم الإنسان ميول أو اتجاه واحد، وإنما ينجذب إلى الأرض كما يندفع إلى الأعلى ليتسامى على المادة.

وبذلك يُشارك الإنسان بقية الكائنات في عناصر الطبيعة المشتركة، ويعترف المؤمن بالمادة كحقيقة متأصلة في الإنسان، فيندفع في رحاب الحياة إندفاع المؤمن بضرورة تسخير المادة من أجل الإنسان، فلا يفوته شيء من خيرات الدنيا وبهاج الحياة، وفي الوقت نفسه يمتاز عن بقية الكائنات بما منحه الله من أسائه الحسنى، فيتصل عبرها بالله ويتطلع بها إلى كماله وجماله فيصبح عليماً، قديراً، رحيماً، كريماً، عزيزاً، مهيمناً، ودوداً، حكياً، مؤمناً.. في سعي دائم للتخلق بأخلاق الله؛ لأنه مطلق العلم، والقدرة، والرحمة، والكرم، والعزة، والهيمنة، والحكمة، ولو لم يكن موجوداً لما كان هناك معنى للكمال والجمال.

فلو كانت المادة هي الأصلية ولا موجود غيرها في عالم الوجود، هل يجوز حينها أن نقول في حق المادة بأنها: العالمة، القادرة، الرحيمة، الحكيمة، السميعة،

البصيرة...؟ وإن كان لا يمكن وهو حتماً غير ممكن فمن أين عرف الإنسان تلك المعاني والصفات؟

ويكفي هنا القول بأن الإيمان بالله هو إيمان بمطلق الكمال والجمال، وتعلق الإنسان بالله هو تعلق بتلك المعاني، وهذا خلاف الرؤية العدمية التي يؤسس لها الالحاد.

يقول البروفيسور هوستن سميث، أستاذ الفلسفة وعلم الأديان في عدة جامعات أمريكية وصاحب كتاب (أديان العالم) في كتابه (لماذا الدين ضرورة حتمية): "فلسفة الحياة كانت أمامي واضحة وبسيطة ... تتلخص فيما يلي :

أولاً: لا يمكن للوجود الدنيوي (الأرضي) بسبب محدوديته وتناحيه، أن يشبع قلب الإنسان بشكل كامل، هناك في فطرة الإنسان توقع وتطلع نحو "الأكثر". ولا يمكن لعالم الممارسات الحياتية اليومية أن يشبع هذا التطلع. هذا التطلع إلى ما هو أبعد مما يتيح العالم الدنيوي، يوحى، بقوة، بوجود شيء تحاول الحياة أن تصل إليه، تماماً مثلما تشير أجنحة العصافير لحقيقة وجود الهواء، تنحني أزهار عباد الشمس نحو الضياء لأن الضياء موجود، ويبحث الناس عن الطعام لأن الطعام موجود، قد يجوع بعض الأفراد، ولكن أجسامهم لم تكن لتتمر بإحساس الجوع لو لم يكن في الوجود طعام يلبي هذا الإحساس.



إن الحقيقة التي تهيج شوق الإنسان إليها وتشبع روحه تملؤها هي: الله، أياً كان اسمه الذي تسميه به، ولما كان عقل الإنسان لا يستطيع حتى خلال سنين ضوئية ! أن يدرك طبيعة الله، فإننا نحسن صنعا بإتباعنا لاقتراح "رينر ماريا ريلكه" (١).

أن نتفكر بالله بوصفه (اتجاهها) أكثر من تفكيرنا به ككائن، هذا الاتجاه هو دائماً نحو أفضل ما يمكننا أن ندركه، على النحو الذي يؤكد المبدأ اللاهوتي للإسناد الوصفي الذي ينص على أنه: عندما نستخدم أفكاراً أو أشياء من عالمنا الدنيوي لنصف بها الله، فإن أول خطوة هي إثبات ما هو إيجابي فيها لله، والخطوة الثانية نفي ما هو محدد متناه في تلك الأوصاف عن الله، والخطوة الثالثة هي الصعود بالمعاني الإيجابية لتلك الأوصاف إلى الدرجة الفائقة (أي إلى أعلى نقطة يمكن لتصورنا أن يبلغها) بهذا التمييز التام والجذري بين الله والعالم تنتهي أشياء أخرى إلى مواضعها المناسبة (٢).

فالله ليس سلطة فوقية تكبل الإنسان وتقيده، وإنما سلطة تمنح الإنسان عوامل القوة والاعتدال. والله ليس امراً مخيفاً بل الحياة بدونه هي المخيفة. والعبودية ليست قيداً يكبل الإنسان وإنما هي تحرير الإنسان من سلطة المادة العمياء. والبحث عن رضا الله ليس أهماً للإنسان وإنما لأن الإنسان يكون إنساناً برضا

---

(١) - ريلكه، رينر ماريا (١٨٧٤ - ١٩٢٦) شاعر وروائي نمساوي ألماني، اعتبر أحد أعظم الشعراء الحديثين وأكثرهم تأثيراً بسبب أسلوبه الدقيق، وصوره الرمزية، وتأملاته الروحية. اعتبر الموت تحولاً للحياة نحو حقيقة باطنية غيبية تشكل مع الحياة وحدة كلية واحدة.

(٢) - لماذا الدين ضرورة حتمية، هوستن سميث، ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، ص ١١.



الله. وشعور الإنسان بالله واحساسه بوجوده هو شعور واحساس بقيمة الإنسان وعظيم إنسانيته.

إشكالية الإلحاد مع الله هي إشكالية مع الإنسان، والرجوع إلى الله يبدأ من رجوع الإنسان إلى الذات، وهكذا هي فلسفة التوحيد في الإسلام لم تجعل الله بعيداً حتى يحتاج إلى برهان «إلهي تَرَدَّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تَوْصِلُ إِلَيْكَ، عَمِيتَ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا، وَخَسِرْتَ صَفْقَةً عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبِّكَ نَصِيْبًا».

لا يحتاج الإنسان ليخرج عن نفسه من أجل أن يرى شيئاً آخر خارج عنها، بل يكفي الرجوع إلى ذاته والنظر في عمق وجدانه، لكي يرى الله ظاهراً بنفسه متجلياً بذاته «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ، وَجَلَّ عَنْ مُلَاءَمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ، يَا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَطَرَاتِ الظُّنُونِ، وَبَعُدَ عَنْ لَحْظَاتِ الْعُيُونِ».

فمن ياترى يكون قادراً على الهروب من نفسه حتى يكون قادراً على الهروب من الله؟ فإلى أين يهرب الإنسان بعجزه؟ أليس للقوي القادر. وإلى أين يهرب بفقره؟ أليس للغني المتفضل. وإلى أين يهرب الإنسان بحاجته؟ أليس للرحيم المتكرم.. فمن عرف نفسه بواقع الفقر والعجز والحاجة.. عرف ربه بما له من كمال وجمال، فقد جاء في الحديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه".



وهكذا يقربنا الدين إلى الله بتذكيره بأنفسنا، فليس الإيمان هجراناً للنفس ونكران  
لإنسانية الإنسان، وإنما هو كشف لحقيقة النفس للنفس، وهي بداية المسير إلى  
الكمال فينطلق الإنسان من أعترافه بجهله لكي يتعلم، ومن فقره إلى الغنى، ومن  
عجزه إلى القدرة، ومن الهوى والشهوات إلى المأثر والمناغب، وهكذا من النقص  
إلى الكمال.

وإليك بعض النصوص التي جاء ذكرها عن الإمام علي عليه السلام في موضوع النفس  
وقد أورد منها صاحب الميزان رحمه الله العديد في ميزانه ٦ / ١٧٣.

عنه علي عليه السلام قال: «العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزهها عن كل ما يبعدها».

وعنه علي عليه السلام قال: «أعظم الجهل جهل الانسان أمر نفسه».

وعنه علي عليه السلام قال: «أعظم الحكمة معرفة الانسان نفسه».

وعنه علي عليه السلام قال: «أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه».

وعنه علي عليه السلام قال: «أفضل العقل معرفة المرء بنفسه فمن عرف نفسه عقل، ومن  
جهلها ضل».

وعنه علي عليه السلام قال: «عجبت لمن ينشد ضالته، وقد أضل نفسه فلا يطلبها».

وعنه علي عليه السلام قال: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه؟».

وعنه علي عليه السلام قال: «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه».



وعنه عليه السلام قال: «كيف يعرف غيره من يجهل نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «كفى بالمرء معرفة أن يعرف نفسه، وكفى بالمرء جهلاً أن يجهل نفسه».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه تجرد».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه جاهدتها، ومن جهل نفسه أهملها».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه جل أمره».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه كان لغيره أعرف ومن جهل نفسه كان بغيره أجهل».

وعنه عليه السلام قال: «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم».

وعنه عليه السلام قال: «من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة، وخطب في الضلال والجهالات».

وعنه عليه السلام قال: «معرفة النفس أنفع المعارف».

وعنه عليه السلام قال: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس».

وعنه عليه السلام قال: «لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء».



فالإنسان لا يرى نفسه قبل أن يرى ربه بل يعرف نفسه بالله كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: «من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن، لأن الاسم محدث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنه يعبد المعنى بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يعبد الصفة والموصوف فقد أبطل التوحيد، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر الكبير، وما قدروا الله حق قدره، قيل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه، قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»<sup>(١)</sup>.

وفي المحصلة الدين يدعو الإنسان إلى معرفة النفس، ثم ويدعوه إلى تربيتها وأكمال نواقصها، ليس أخلاقياً فحسب وإنما على كل المستويات، فيتواضع الإنسان أمام الحقائق ويرى الطريق أمامه بعيداً فيكرث كل جهده لانجاز ما يمكن أنجازه في الحياة، ومن أجل هذه الغاية يترفع عن صغائر الأمور، ولا يتوقف عند المظهر، وإنما يبحث دوماً عن جوهر الأشياء، ودليله في هذا المسير جمال الله وكماله فكل ما اقتبس من نوره زاد عشقه وأسرع الخطى إليه.

(١) تحف العقول عن آل الرسول - ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦.

أما الإلحاد فإنه لا يرى الحياة إلا مادة جوفاً لا جوهر لها ولا غاية، ومحاولات فلاسفة الإلحاد الجدد تقديم مقاربة تكون فيها الحياة ذات قيمة هي محاولات أقرب إلى العبث الفكري، ليس لكونها تتجاوز حدود العقل والمنطق فحسب، وإنما لكونها ليست وفيّة لنتائج الفلسفة المادية لذا نجدها تمارس الخداع والشعوذة، فمن يتحدث عن الاخلاق والقيم والمعاني السامية لا تتوقع ابداً أنه يتحدث عن كومة من الحديد والبلاستيك تجمعت في شكل روبوت، ولو توقعت ذلك لاحسبت نفسك احمقاً في نظره وإلا من أين أتته الجرئة لكي يخبرك بهذه الخرافة، حتى لو كان ذلك الروبوت يتحرك ويتكلم إلا أنه حتماً لا يعي ما يقول ناهيك أن يكون له أخلاق أو قيم أو معاني سامية، والإنسان في نظرة الفلسفة المادية ليس شيء يختلف عن هذا الروبوت، يقول ريتشارد دوكنز وهو يتحدث عن كتابه الجين الأناني: "ليس كتاباً في قصص الخيال العلمي.. إنه علم.. نحن آلات قادرة على البقاء.. الروبوتات هي آلات مبرمجة بشكل أعمى للحفاظ على مكونات أنانية تعرف كجينات .. ثم أضاف: بأن حجة الكتاب العامة هي أننا - كحال بقية الحيوانات - مجرد آلات صُنعت بواسطة جيناتنا"<sup>(١)</sup>.

ومهما حاول الفلاسفة الجدد بان يقنعوا الإنسان بأن الحياة ممكن أن يكون لها معنى أو يكون لها هدف بدون أن يكون هناك إله لما استطاعوا؛ لأن حينها ستكون القيمة لها قيمة بدون أن يكون لها غاية، وهو سير عكس اتجاه العقل والمنطق،

(١) - هناك إله، أنتوني فلو، مصدر سابق. ص ٩٦.



فحقيقة الشيء أما بذاته وأما بغايته، ولا يكون الشيء بذاته له قيمة إلا إذا كان مطلقاً أو يرجع إلى المطلق بنحو من الانحاء، أما القيمة المتولدة من الغاية فواضح من أنها ترجع في خاتمة المطاف إلى المطلق.

وفي ظني أن الملحد ويل بروفاين، وبروفيسور التاريخ وعلم الأحياء كان أكثر شجاعة في تعبيره عن النتيجة الحتمية للإحاد عندما قال: "لا آلهة، لا حياة بعد الموت، لا قاعدة حقيقية للاخلاق، لا معنى نهائي للحياة، ولا إرادة حرة للإنسان، إننا مرتبطون جميعاً على نحو عميق بالمنظور التطوري، أنت هنا إلى وم وسترحل في الغد، وهذا كل ما في الأمر" ويقول أيضاً: "يبدأ الأمر بالتخلي عن الإيمان بالإله، ثم التخلي عن الأمل بالحياة بعد الموت، وحين تتخلي عن هاتين الفكرتين فإن بقية الأمور تأتي بطريقة سهلة نسبياً، حيث تفقد الأمل بأن هناك مبادئ أخلاقية مطلقة، وأخيراً لا وجود لإرادة إنسانية حرة، إذا آمنت بالتطور فلا يمكنك أن تأمل في وجود أي إرادة حرة، ليس هناك أدنى أمل في وجود أي معنى عميق في الحياة الإنسانية، نعيش، ونموت، ونفنى، نفنى بشكل نهائي حين نموت"<sup>(١)</sup>.

سريعاً ما ينكشف الإلحاد ويتعري عندما يقف وجهاً لوجه أمام العقل، وحينها إما أن يكون الملحد شجاعاً ويعبر عن سعادته رغم أنه يقف عارياً أما الجميع، وإما يثير الغبار والضوضاء ليصرف النظر عنه بعيداً، وأمثال ريتشرد الذين

(١) - مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٧٥.

ييشرون بالإحاد وهم يملأون الدنيا سخباً وضجيجاً باسم الحياة وقيم الإنسان، ليس إلا مخادعين يمارسون كل أنواع الخيل ليجعلوا المستحيل ممكناً، فكما أن الظلام لا يكون أصلاً للنور، والمادة لا تكون أصلاً للحياة، كذلك الإحاد لا يكون أساساً للقيم والأخلاق، أو كما عبر ويل بروفانين في عبارته السابقة "لا وجود لأي أمل في وجود معنى عميق في الحياة الإنسانية".

فجوهر الإنسان وحقيقته في كونه مخلوق له روح خلاقية ومبدعة، تنقله من عالم الحيوان والغرائز إلى عالم الجمال والكمال، والإنسان بوصفه روحاً هو الذي يعشق القرب من الله، ومن هنا كان إهمال الروح هو إهمال لقيمة الإنسان وسر وجوده؛ لأنها هي الوسيط بين الإنسان وبين الحقائق المطلقة والكاملة، فكون الإنسان حياً عالماً قادراً رحيماً سمياً بصيراً... يجعله يفكر في المطلق بوصفه المصدر المالك لكل تلك المعاني، ومن الغباء أن يعتقد بأن المادة الميتة الجاهلة العاجزة الصماء العمياء والتي لا تعرف الرحمة هي من صممت الإنسان على ذلك النحو.

يقول أنتوني فلو: «ثلاث، إبعاد من البحث العلمي كانت على وجه الخصوص مهمة بالنسبة لي، على ضوء الأدلة المتداولة إلى وم. أول هذه الإبعاد هو السؤال الذي حير ولا زال يحير الكثير من العلماء اللامعين: وهو من أين جاءت قوانين الطبيعة؟ والثاني هو السؤال الواضح للجميع: كيف جاءت الحياة من اللا حياة؟



والثالث هو السؤال الذي يوجهه الفلاسفة لعلماء الكون: كيف جاء الكون - بكل ما يحتويه من أشياء مادية - إلى الوجود؟<sup>(١)</sup>.

وللتأكيد على العدمية المحبطة التي يقوم عليها الإلحاد أرى من المناسب ذكر بعض كلمات الملحنين التي قالوها في لحظة المواجهة مع الحقيقة الحتمية وهي الموت، وهي كلمات جمعت بهذا الترتيب في مواقع كثيرة على صفحات الانترنت.

توماس هبس: «أنا على وشك القفز في ظلام، ولو كنت أملك العالم في هذه اللحظة لدفعته لشراء يوم واحد في الحياة».

توماس باين وهو كاتب ملحد عاش في القرن الثامن عشر قال: «أرجوكم لا تتركوني وحيداً، يا إلهي ماذا جنيت لأستحق هذا، لو أن لي العالم كله ومثله معه لدفعت به هذا العذاب، لا تتركوني وحيداً ولو تركتم معي طفلاً فإني على شفير جهنم إني كنت عميلاً للشيطان».

السير توماس سكوت وهو مستشار انجليزي توفي في عام ١٥٩٤م قال وهو يموت: «حتى لحظات مضت لم أؤمن بوجود إله أو نار، ولكن الآن أنا أشعر بوجودهما حقيقة، وأنا الآن على شفير العذاب وهذه عدالة القضاء الرباني».

(١) - هناك إله، أنتوني فلو مصدر سابق ص ١٠٩.



فولتير وهو فيلسوف فرنسي ملحد مات عام ١٧٧٧ م قال موجهها كلامه للطبيب المعالج فوشين: «لقد أهملني الرب والناس وسأعطيك نصف ما عندي إذا أبقيتني حياً لستة أشهر، أنا ميت وسأذهب إلى الجحيم»!

ممرضة فولتير: «لو أعطيت كل أموال أوروبا فلا أريد أن أرى شخصاً ملحداً عانى مثله وكان يصيح طوال الليل طلباً للمغفرة».

ديفيد هيوم وهو مؤرخ اسكتلندي وملحد مات عام ١٧٧٦ م قال عنه من رآه في موته: «كان يصيح: النيران تحرقني بلهبها» وكان يائساً وقائماً لدرجة تثير الشفقة.

السير فرنسيس نيوبرت رئيس نادي الملحدين البريطانيين، قال لمن حول سريريه وقت موته: «لا تقولوا لي لا يوجد إله، فأنا الآن في حضرتي، ولا تقولوا لي لا توجد جهنم فأنا الآن أحس بأي أنزلق فيها تعساً، وفروا كلامكم فأنا الآن أضيع، إنها النار التي لو عشت ألف سنة لكذبت بها ولو مضت ملايين السنين لما تخلصت من عذابها آه آه إنها النار»!

ديفيد سترافوس وهو كاتب ملحد ألماني الجنسية توفي عام ١٨٧٤ م قال في موته: «لقد خذلتني فلسفتي وأشعر بأنني بين فكي ماكينة ذات أسنان لا أدري في أية لحظة تطحنني»!

في مقابلة مع مجلة «نيوزويك» الأمريكية تحدثت سفتلانا ستالين ابنة الدكتاتور الشيوعي الروسي جوزيف ستالين عن لحظة موت أبيها فقالت: «لقد كانت ميتة



أبي شنيعة، ففي لحظة موته فتح عينيه فجأة وحملق في الموجودين بنظرة جنونية وغازبة وأوماً بيده اليسرى إلى شيء ما يحوم فوقنا وكانت إيحاءة تهديد ثم أسلم الروح».

أنتون ليفي، مؤسس كنيسة عبادة الشيطان ومؤلف «إنجيل الشيطان» توفي عام ١٩٩٧ م، كان يصرخ عند موته: «ماذا فعلت ... لقد ارتكبت خطأ جسيماً»

قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ \* قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا كَذَلِكَ إِلَىٰ وَهْمٍ تَتَنَسَّىٰ \* وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمَرْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰ \* أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِينِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ \*  
أما من آمن بالله فقد قال في حقه: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾.

## المجتمع الإنساني بين التوحيد والإلحاد:

ليس قصدنا استعراض المدارس الاجتماعية وبيان ما وقع بينها من فروقات، وإن كان ذلك ضروري لوضع البحث في سياقه الطبيعي، إلا أن ما يهمنا أكثر هو الوقوف على فلسفة الاجتماع الإنساني ودور كل من الدين واللادين في تحديد هوية المجتمع، ومن هنا لا اتحدث عن الدين كفعل إنساني تتمظهر من خلاله الذات بمظهر ديني، حتى لو ابعدي ذلك عن الربط الموضوعي لعلاقة الدين بالمجتمع، وذلك لكون هوية الاجتماع قائمة على السلوك الإنساني الأمر الذي يجعل بحث الدين بدون الدين بحث نظري، إلا أن السر في ابتعادي عن الدين لكونه وظيفة من يهتم بتأسيس نظام إجتماعي يقوم على أسس دينية، وهي مهمة تحتاج إلى جهد تأسيسي ودراسة وصفية وتحليلية لكل أنماط الدين الاجتماعي والأشكال المؤسسية التي يقترحها الدين للنظام الاجتماعي، وكل ذلك لا يخدم المقارنة الفلسفية بين التوحيد والإلحاد وما يقدمانه من بنية نظرية للمجتمع.

قد تنبه فلاسفة الاجتماع والمؤسسين الأوائل لدور الدين في الاجتماع الإنساني، فعمقوا في دراسة التأثير المتبادل بين الدين والمجتمع كما هو الحال عند دوركايم، وقد كان أوجست كونت سابقاً لدور كايم في دراسة الاجتماع الديني بوصفه



المرحلة البدائية الأولى للمجتمع، وهي المرحلة اللاهوتية التي تكون فيها الرؤى اللاهوتية حاکمة ومهيمنة على المجتمع، "حيث ينبني المجتمع على نظام يستمد وجوده من كائن إلهي متعال، ويستند النظام الاجتماعي على نظام فوق اجتماعي"<sup>(١)</sup> وقد قارب كونت هذه المرحلة من منظوره الخاص للدين<sup>(٢)</sup>، الذي ينطلق في فهمه من زاوية اهتمام الناس به لا من زاوية كونه نظاماً عقلياً ومكوّناً اجتماعياً بالفعل، ولذا كان اهتمام كونت بالقوانين التجريبية لكونها تؤسس في نظره البديل للقوانين الفوقية، وهي المرحلة الأخيرة عند كونت التي تعبر عن الوضعية العلمية، ومع إيمانه العميق بوصول المجتمع الأوربي إلى هذه المرحلة، إلا أن مجرد الاعتراف بكون الدين يمثل الأساس الأول للنظام الاجتماعي للإنسان يكفي لاثبات التأثير الديني في المجتمع، "وبالتالي فالدين هو استراتيجيا اجتماعية لخلق الوفاق. فكل مجتمع، كشأن أي تنظيم، يبحث نقطة اتفاق حول قيم مشتركة، وحول رؤى

---

(١) - علم المجتمع الديني الإشكالات والسياقات، د سابينو أكوايفيا، بالاشتراك مع د إنزو باتشي، ترجمة د عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، الطبعة الأولى ٢٠١١م، ص ٣٦.

(٢) - قد تولدت تلك الرؤية ضمن ظروف خاصة، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، إذ اتسمت هذه الفترة بحروب واضطرابات سياسية واجتماعية متعددة، من الحروب البابليونية إلى حرب القرم إلى الصراع بين الملكيين والجمهوريين وبين الليبراليين والمحافظين فضلاً عن الصراع بين العمال وأرباب العمل، وقد رافق هذا الصراع الفوضى الفكرية، والغوغائية المذهبية، فقد ظلت الشعوب الغربية تعيش حالة من الكبت والحجر على الحريات لأكثر من ألف عام تقريباً. وكانت تلك الشعوب مطحونة بين رجال الكنيسة وفسادهم من جانب، وطغيان الملوك والحكام وجبروتهم من جانب آخر، ومن هنا فإن كل المقاربات الدينية التي تمت في تلك الفترة بحاجة إلى مراجعة جديدة، لكونها تمت في ظروف غير علمية كما أنها كانت متأثر بتصور واحد للدين وهو الديني الكنسي- الذي كان سائداً في تلك الفترة.



جامعة عن العالم بمعنى ما. سعي كونت سيستأنف دور كايم التعميق في شرحه لاحقاً، أي أن الدين يلبي حاجات معرفية وسلوكية عميقة لدى الإنسان. وبذلك الشكل ساهم الدين في مستويات تطور سفلى للمجتمع في تثبيت الوفاق وسلاسة الاشتغال<sup>(١)</sup>.

ورغم ذلك فإن كونت يشر بناهية الدين عندما يجرده العلم من سلطاته الاجتماعية، وأن التقدم العلمي سيفضي حتماً إلى نهايته، "صاغ كونت في المرحلة الأخيرة في اعماله الاجتماعية والفلسفية فكرة (دين البشرية) أساسه العلم كدين لائكي جديد، قادر على منح الناس قيماً اجتماعية جديدة ثابتة، (أنه الكائن الأكبر)، جوهر الإنسان. بالتالي فالكاهن الأكبر للبشرية هو رجل العلم، وعلم الاجتماع ايضاً"<sup>(٢)</sup>. وبهذا يجوز لنا أن نصف كونت بأنه المؤسس الأول لعلم الاجتماع والمؤسس لمرحلة جديدة يستغني فيها المجتمع عن الدين، ومن هنا نكون قد أقتربنا من نقطة الاشتباك بين الدين والإلحاد في ما يخص المجتمع.

يقول الفيلسوف الإنجليزي جون لوك بخصوص الملحد في المجتمع: "وأخيراً لا يمكن التسامح على الاطلاق مع الذين ينكرون وجود الله. فالوعد والعهد والقسم من حيث هي روابط المجتمع البشري ليس لها قيمة بالنسبة للملحد.

(١) - علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص ٣٧.

(٢) علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص ٣٧.



فإنكار الله حتى لو كان بالفكر فقط يفكك جميع الأشياء<sup>(١)</sup> وهنا يشير لوك إلى إشكالية قد يعاني منها الإلحاد في ما يخص الاجتماع الإنساني، وهي حوجة أي بناء اجتماعي إلى نظام قيم يحمي علاقة الافراد، ومن هنا نبه لوك إلى خطورة الإلحاد بوصفه زعزعة لكل المسلمات الإنسانية التي قد تمثل أساس للبناء الاجتماعي، والربط الموضوعي بين الإلحاد وبين هذه الفكرة قائم على كون الإلحاد لا ينطلق في مقاربتة للحياة من أرضية واضحة تحدد هدف يسعى المجتمع لإنجازه، بخلاف الدين الذي يوفر فلسفة ما لحياة الإنسان، وقد اشرنا سابقاً إلى عدم قدرة الفلسفة الإلحادية على إيجاد ربط موضوعي بين تصوراتها الفلسفية وبين الاخلاق وقيمها المطلقة، برغم أن الإلحاد الجديد لم يسلم بذلك وجاهد من أجل إيجاد فلسفة أخلاقية نابعة من الإلحاد، وبعيداً عن نجاحه أو اخفاقه في ذلك إنما يكفيننا تسليمه لو في المبدأ بضرورة الاخلاق للاجتماع الإنساني.

فبالمقدار الذي يكون فيه الإلحاد أمام تحدي بأن يكون صالحاً لمجتمع بدون دين، بذات المقدار تواجه الأديان صعوبات في اثبات وجودها كضرورة حتمية لهذه المجتمعات، وأكبر تحدي قد يواجه الدين في هذا الحقل هو المجتمعات اللبرالية التي هيمنت حديثاً على النظم الاجتماعية، وهذا ما سنأخر الحديث فيه إلى عنوان آخر.

(١) - رسالة في التسامح، جون لوك، ترجمة منى أبو سنة، نشر مكتبة الاسرة، طبعة ٢٠٠٥م، ص ٥٧.



وإذا رجعنا مرة أخرى للنسق التاريخي الذي تطور عبره علم الاجتماع، نجد من المراحل المهمة لهذا العلم هي مرحلة علم الاجتماع الوظيفي التي بدأ دوركايم التأصيل لها من خلال كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) والذي انتهى من اعداده ١٩١٢م قبل رحيله بخمسة سنوات. وقد تحدث باسهاب عن كيفية عمل الدين في المجتمعات الإنسانية، مركزاً فيه على المجتمعات البدائية ذات الطابع الطوطمي مثل قبائل الهنود الحمر، وقد قدم لذلك ببحث نظري عن المقدس ليصل إلى انه ليس أمراً مفارقاً للسياق الاجتماعي بل هو امر عادي بطبعه إلا ان المجتمع هو الذي جعله مقدس "يصير الإنسان أو الحيوان أو الجهاد، مشوباً بالقداسة في الوقت الذي يمر فيه داخل دائرة مغايرة لعالم الدناسة. فالمقدس هو أجثاث جلي للأشياء من هذا العالم مقدراً لها أن تلعب وظائف غير مدنسة. المقدس هو شيء من العالم الدنوي احييت طبيعته الأولى وتغيرت ملامحه تحت رغبة البشر أنفسهم. فالناس هم منتجوا المقدس، مثل آلهتهم، ثم يقدرون أن ذلك الشيء أو تلك الأشياء باتت مستقلة عن إرادتهم؛ يصير المعتاد خارقاً، وبالتالي يمكن للمعتاد نفسه أن يدعي تضمينه لمكون علوي لا يعلى عليه، وغير قابل للتجاوز"<sup>(١)</sup> وبعيداً عن مناقشة الفكرة حتى لا نخرج عن السياق، إلا أنه يبدو لي أن دوركايم قام برصد الرموز الدينية من زاوية تحتية، أي من خلال تعلق الناس بالرموز واطفاء المقدس عليها، ولذلك توقف عند حدود الطوطم فبدأت له صناعة إنسانية، ولم يلحظها من الزاوية الفوقية التي تنظر للمقدس بوصفه حقيقة

(١) - علم المجتمع الديني، مصدر سابق، ص ٣٧.



مطلقة يحتاج الناس قلباً من اجل التعامل معه إلى إنزاله في صور ورموز حسية، أو كما عبر سان كلود في مقدمته لكتاب مرسيا إلى اد<sup>(١)</sup> (المقدس والمدنس) بقوله: "يمكن للمقدس أن يظهر نفسه في حجارة أو أشجار .. أنه لا يتعلق بتمجيد حجر أو شجرة بذاتها. فالحجر المقدس والشجرة المقدسة لم يعبدا بصفتهما تلك: وإنما ليسا موضع عبادة فعلاً لأنهما تجليان، ولأنهما يظهران شيئاً ما ليس هو لا حجر ولا شجرة، وإنما الكائن المطلق"<sup>(٢)</sup>.

وبغض النظر عن كون الدين صناعة إنسانية أو سماوية، يؤكد دوركايم على أن الدين إطاراً تنظيمياً للمجتمع، الأمر الذي يكشف عن الاهتمام المبكر بالاديان في إطار الدراسات الاجتماعية.

وقد تطورت الوظيفية الاجتماعية في مابعد دوركايم على يد تالكوت بارسونز<sup>(٣)</sup>، وعنده تقلص التركيز على الدين بحثاً عن الأنماط الوظيفية للمجتمع، وإن كانت القيم والمثل العليا ذات البعد الإطلاقي قد حظيت بمحورية في الوظيفة

---

(١) - (١٣ مارس ١٩٠٧ - ٢٢ أبريل ١٩٨٦) (بالإنجليزية: Mircea Eliade) كاتب ومؤرخ أديان وفيلسوف وروائي روماني، شغل كرسي أستاذ تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، وله مؤلفات في أدب الخيال وأدب الرحلات والسير الذاتية، وتاريخ الأديان وفلسفة الأديان.

(٢) - المقدس والمدنس، مرسيا إلياد، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨ م، ص ١٧.

(٣) - تالكوت بارسونز (١٣ ديسمبر ١٩٠٢ - ٨ مايو ١٩٧٩) عالم إجتماع أميركي عمل في هيئة التدريس في جامعة هارفارد منذ عام ١٩٢٧ حتى عام ١٩٧٣. وضع بارسونز نظرية عامة لدراسة المجتمع تسمى بنظرية السلوك، استناداً إلى المبدأ المنهجي التطوعي ومبدأ المعرفة من الواقعية التحليلية.



الاجتماعية عند بارسونز. وقد خلص إلى أن النظام الاجتماعي تنظيم يحركه من الداخل تركيبة متشابكة من الحوافز والمعلومات، والطاقة والرقابة، والفوضى والنظام. ويختلف هذا النظام الداخلي أو حركة التفاعل الداخلي من البسيط أو البدائي الذي يغلب فيه التكيف المباشر مع الحاجات الجينية والبيولوجيا، إلى المركب في المجتمعات الأكثر رقياً حيث يطلب من الأفراد استبطان أنماط ثقافية وقيم أخلاقية. وهذه الحركة بكل مستوياتها البسيط منها والمركب بحاجة إلى تقليص الخيارات الفردية على أساس أولوية المصالح التي تكفلها سلطة المؤسسات الاجتماعية، التي ترسخ في وعي الفرقوانين رمزية عامة للأفعال "يؤكد بارسون أن هذه الأنماط الرمزية ينبغي البحث عنها في نظام المعاني العليا، أي في نظام متسامي فعلاً، يلعب فيه الدين، والأديان التاريخية عموماً، وظيفة محورية منذ اللحظة التي يوفر فيها للنظام مصدر مشرعية عليا، لا تتوافر في أي نظام آخر. وتنحدر هذه القدرة من جانب العمل الديني، لضمان إنسجام اجتماعي متطور، من أنها تشكل للأفراد عنصر - قوة لنمطية الأفعال البشرية. يبدو وكأن بارسون يردد، بالقدر الذي يؤسس فيه الأفراد مبرراً سامياً لحياتهم داخل المجتمع، بقدر ما يكون سامياً أيضاً كم المعلومات التي توزع للمراقبة الفوضى الاجتماعية التي تنشأ داخل النظام الاجتماعي.

فالدين هو قانون اجتماعي عالي الجودة، يستطيع ضبط كميات هائلة من المعلومات وتوحيدها في ما بينها، في حين تركها في حالة طليقة، فهو مدعاة إلى



توليد إشكال، بوسويات مختلفة، ومن هـ الطاقة، وعدم الإشباع، والأزمات، والصراعات، والإنحرافات، وتعطيل أجزاء من النظام. وبذلك الشكل تصير للدين وظيفة رقابية عالية"<sup>(١)</sup>.

ففي أوج السجال الاجتماعي بشأن العلمانية في نهاية الستينات أكد بارسونز على الدور الوظيفي للدين بالنسبة للمجتمعات "وبإيجاز يتعذر موت الدين، لما له من دور وظيفي أساسي، بحسب بارسون، في تلبية احتياجات توازن النظام"<sup>(٢)</sup>.

ويمكننا تلخيص أهمية الدين في الاجتماع الإنساني بما توصل له الباحثان الدكتور سابينو أكوايفا (ويعد من الرعيل المؤسس لمدرسة علم الاجتماع في إيطاليا) ودكتور إنزو باتشي (أستاذ علم الاجتماع بجامعة بادوفيا بإيطاليا ورئيس الجمعية العالمية لعلم الاجتماع الديني) بما جاء في كتابهما (علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات)، الذي استعنا به في هذا العنوان، وهو قولهما: "يشدّ الملخص التاريخي للمباحث النظرية الأكثر أهمية في علم الاجتماع الديني، من الكلاسيكية حتى السائدة في الراهن، خيطاً رابطاً، هو إبراز عمق تعقّد ومحورية موضوع الدين"<sup>(٣)</sup>.

(١) - علم المجتمع الديني، مصدر سابق، ص ٤٤.

(٢) - المصدر السابق ص ٤٥.

(٣) - المصدر السابق ص ٦٨.



## استحالة المجتمع الإلحادي.. مصادرة الإرادة الحرة للإنسان:

وفي الطرف الآخر من المقارنة وهي إمكانية أن يؤسس الإلحاد قاعدة صلبة للإجتماع الإنساني.

لا بد أن نبحت أولاً: على المستوى العملي، وهو إمكانية وجود مجتمع مثل الإلحاد له خارطة العلاقات الاجتماعية.

والمستوى الثاني: البحث النظري والفلسفي، وهو بحث ثبوتي يتعلق باصل الإمكانية النظرية، ولذا يهتم هذا المستوى فقط بمحاكمة المبادي الفلسفية للإلحاد بحثاً عن إيجاد رابط بينها وبين النظام الاجتماعي.

بالنسبة للمستوى الأول: تصدنا الحقيقة التاريخية الجازمة بعدم وجود مجتمع إنساني في طول التاريخ البشري قامت أركانه على الإلحاد.

أما المستوى الثاني: فلم يزل الإلحاد الجديد والذي يطرح نفسه بديلاً عن الأديان عاجزاً عن تقديم تصور يقوم فيه المجتمع على قيم خاصة بالإلحاد، أي بمعنى أن يكون إنكار الإله فكرة مؤسسة لقيم أخلاقية قادرة على إيجاد روابط إجتماعية، أما قيام مجتمع على أفكار تستبعد مساهمة الدين فهذا ما يجب طرحه ضمن عنوان آخر



ولا علاقة له بالإلحاد، وفي هذا المورد نسجل ملاحظة ضرورية وهي أن ما يتبناه الإلحاد من قيم ليبرالية، وما يدعو له من تأسيس مجتمع حر ومنفتح، ليست إلا خدعة كغيرها من الخدع الأخرى التي يمارسها الإلحاد، وذلك لسببين أساسيين.

الأول: قيم الليبرالية أعم من أن تكون حكراً للإلحاد، فأكثرية من يؤمن بها ويدافع عنها في كل العالم مؤمنين وليس ملحدين، ولا يرون وجود منافاة بين الإيمان بالله وبين الإيمان بها.

الثاني: أن قيم الليبرالية ليست نتاجاً للفكر الإلحادي، بل من المستحيل أن تخرج من رحم الإلحاد لا بوصفها مولوداً شرعياً ولا مولوداً غير شرعي، كما أن الإلحاد غير صالح لمجرد الاحتضان والتبني لليبرالية؛ وذلك بأن مفهوم وماهية الليبرالية قائم على حرية الإرادة الإنسانية، وفلسفة الإلحاد قائمة على مصادرة الإرادة الحرة للإنسان، وقد صرح بذلك أرباب الإلحاد الجدد أمثال سام هارس وقد خصص لذلك كتابه (الإرادة الحرة) ليصرح فيه وبكل وضوح بأن الإرادة الحرة وهم، وهو أستنتاج منطقي لما تفرضه معادلات التطور في المادة، والإنسان ليس شيئاً خارج عن هذه المعادلة، لكونه ليس أكثر من حلقة تقع على مسار هذا التطور. يقولك سام هرس: "أختياري مهمة، وهناك طرق لاتخاذ قرارات أكثر حكمة، لكنني لا أستطيع أن أختار ما أريد أختياره. وإذا ظهر أنني قادر على ذلك كالعودة

مثلاً للوراء لاتخاذ احد قراراتي فإنني لا أختار ما أختار أن اختاره، أنه تسلسل يفضي بنا دوماً للظلام<sup>(١)</sup>.

وعليه فالإنسان في التصور الإلحادي نتاج تطور طبيعي معقد، لا يمتلك فيه الإنسان إرادة التغيير أو الاختيار، والسلوك ليس شيئاً آخر خارج عن معادلة الطبيعة والمادة، والاحساس بالحرية الذي يجده الإنسان في نفسه يرجع إلى طبيعة الجهل بالاسباب كما يعبر مايكل شرمر في كتابه (علم الخير والشر) بقوله: "حجم تعقيدات العوامل والمحددات التي تتسبب في إحداث أختياراتنا، تقودنا إلى الشعور وكأننا نمارس أفعالنا بحرية ككائنات متسببة في أفعالها دون أن تكون مسببة، مع أننا في الحقيقة محدودي الأفعال سببياً. وبما أنه ليس بالإمكان تحديد قائمة كاملة بالأسباب التي تحدد الفعل الإنساني، فإن الشعور بالحرية ينشأ بسبب جهلنا بالأسباب. إلى هذا الحد فإنه بإمكاننا أن نعمل وكأن لدينا حرية فعلاً"<sup>(٢)</sup>.

الحتمية المادية المهيمنة على كل الوجود لا يستطيع أن يخرج الإنسان من قبضتها لكونه واحد منها، والمخرج الوحيد الذي يفتح الطريق أمام انعتاق الإنسان من هيمنة المادة هو الله الذي اودع في الإنسان روح الإرادة والعلم والعقل، فكرمه بذلك عن بقية خلقه، والذي يفرض هذا النسق من التفكير لابد أن يقع في الحتمية

(١) - مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٢) - مليشيا الإلحاد، مصدر سابق، ص ١٥٨.



لا محالة، ومهما تستر دعاة الإحاد عن هذه الحتمية بالدعوة للحرية لا يكون مجدياً حتى وإن علا صوتهم، فالضجيج والصخب لا يستر ما لا يمكن ستره.

وإشكالية الفيلسوف الإلحادي عندما يتحدث في الفلسفة ينسى مشروعه السياسي والاجتماعي، وعندما يأتي للعمل السياسي والاجتماعي ينسى ما قاله في التأسيس والتنظير الفلسفي، فكيف يجوز لهم تبني مشروع حضاري للإنسان وهم يقولون في الفلسفة بكون الإرادة الحرة وهم أو الإنسان عبارة عن دمية تحركها مؤثرات كيميائية؟ كما يصرح هيرس بقوله: "إننا مجرد دمي بيوكيميائية تسيرها قوى تتجاوز التحكم الواعي"<sup>(١)</sup>.

ويشرح البروفيسور التطوري بجامعة شيكاغو القضية بقوله: "إن المخ وأعضاء الجسم هم الأوعية التي تتخذ القرارات وهم عبارة عن جزئيات، وترتيب ونظام هذه الجزئيات محدّد سلفاً عن طريق الجينات والبيئة المحيطة، وإن قراراتنا مبنية على نبضات كهربية نابعة من هذه الجزئيات ومواد كيميائية تنتقل من خلية عصبية إلى أخرى، وإن هذه النبضات والكيمويات لا بد أن تتبع القوانين الفيزيائية، وبالتالي فاختياراتنا لا بد أن تطيع هذه القوانين"<sup>(٢)</sup>.

---

(١) - الإحاد للمبتدئين، د. هاشم عزمي، دار الكاتب للنشر- والتوزيع، الإسماعيلية مصر، الطبعة الثانية ٢٠١٥م، ص

١٧٧.

(٢) - المصدر السابق، ص ١٧٨.

أما أوين جونز أستاذ القانون وعلوم البيولوجيا بجامعة (فاندريلت) وأحد مؤلفي كتاب (القانون وعلم الأعصاب) فيرى أن الإنسان مجبور في اختياراته سواء شاء أو أبى وأن أفعال الإنسان لا بد أن تصدر عن سبب، وبالتالي فالكلام عن حرية الإرادة وانها غير محكومة أو مجبور بالعوامل الفيزيائية والاجتماعية والبيئية والاقتصادية وغيرها، ولهذا فلا بد أن نقبل بالاحتمية والسببية<sup>(١)</sup>.

كذلك يرى بول بلوم أستاذ علم النفس وعلم الإدراك بجامعة يال ومؤلف كتاب (مجرد أطفال: أصول الخير والشر): "إننا مجرد كائنات ذات طبيعة فيزيائية وأن طبائعنا تحدد من نحن وماذا نفعل، وأن أفعالنا كلها محددة سلفاً بقوانين الفيزياء وبأحوال الكون قبل أن نولد بفترة طويلة، ونحن لم نختر أياً من هذا وبالتالي فلا وجود للإرادة الحرة"<sup>(٢)</sup>.

وهذا المقدار كافٍ لفك الارتباط بين الإلحاد وحرية الإنسان، وبذلك نكون قد وصلنا إلى أن الإلحاد لا يمكنه أن يحمل تصور إجتماعي للإنسان، بخلاف الدين الذي يركز على نظام أخلاقي قائم على قيم مطلقة، وقد لا يفوت الإلحاد العربي والإسلامي النقض علينا بروايات القضاء والقدر التي تحمل في مضمونها نفس ما توصل له الإلحاد بكون الإنسان مجبور تحركه رياح القدر كيفما شاءت، ولا فرق

(١) - المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٢) - المصدر السابق، ص ١٨١.



بين الرؤيتين سوى ان الإلحاد يعتمد على العلوم الحديثة والإسلام يرتكز على روايات تاريخية.

فمن الضروري معالجة هذه القضية وهذا ما نقوم به في عنوان خاص. بالإضافة إلى ضرورة معالجة الرؤية الليبرالية حتى لو لم تكن صنيعة إلحادية، لنرى هل تتعارض مع الدين أم لا. ولكن قبل ذلك لابد من الإشارة إلى بعض العناوين الثقافية المنعكسة عن الحتمية والجبر الإلحادي.

هذا النمط من التفكير الذي يسلب إرادة الإنسان له أثار مدمرة على الحياة، ويمكننا إلفات النظر إلى بعضها في نقاط.

أولاً: إنكار الله والإيمان بالطبيعة والمادة كقوة متحركة في مصير الإنسان، يؤدي إلى جمود مطبق وكامل للإنسان والمجتمع في قبال الحياة، فالذي ينظر للحياة بهذا المنظار الحتمي لا يمكن أن يكون مساهماً بأي شكل من الأشكال في بناء الحياة، طالما يتحرك كل شيء بما فيه فكر الإنسان وخياراته ضمن قانون رسم سلفاً، وهكذا لا يرى الإنسان الحياة ضمن هذا المنظار إلا لوحة جامدة، وإن كانت في ظاهرها متحركة.

وهذا النوع من التفكير مخالف لوجدان الإنسان وفطرته، فالذي يعتقد أن تطور الحياة يسير بقانون داخلي، لا يكون أمامه إلا الاستسلام والخضوع للحوادث الطارئة والظروف القاهرة، شاء ذلك أم أبى، لأنه ليس له حول في تغيير ما يجري



حولہ، وليس لفعلة تأثير بأي شكل من الأشكال، بل ليس فعلة الذي يفعله إلا فعلاً لتلك الماكينة الضخمة.

ولا شك أن هذا الفكر إذا خيم على عقول البعض، وتمسكوا به حتى لو كان على خلاف فطرتهم، فسيحول حياتهم حتماً إلى جحيم يكون الانتحار في قبالها نعمة، فعندما يكون الإنسان مجرد جثة تحركها أقدار المادة وتعصف بها ظروف الحياة يمنة ويسرة، فتجعل الفقير فقيراً والغني غنياً والمريض مريضاً والتعيس تعيساً.. دون أن يكون له أملاً في تغير حاله لا يمكنه تحمل مثل هذا الوجود البغيض.

أما النظرية الإسلامية، فهي تؤكد على مسؤولية الإنسان، وحرية في كل تصرفاته، فهو الذي يصنع مصيره بمسيره، فإن كان شراً أو خيراً فبما كسبت يده، وهو بما كسب رهين: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾، وأنه مهما تكاثرت على الإنسان الذنوب، فإن له أملاً في التخلص منها عبر التوجه إلى الله سبحانه وتعالى والإنابة إليه. ومهما تراكمت عليه المهموم فإنه قادر على تغيرها.

ثانياً: إن الحتمية المادية هي إعدام لإنسانية الإنسان وتحطيم لشخصيته، وإنزاله منزلة البهيمة المربوطة همها علفها، تكثرش من أعلافها، وتلهو عما يراد بها، فحقيقة الإنسان وجوهر وجوده في كونه مخلوقاً مريداً له حق اختيار نمط حياته، في حين أن الحتمية ومصادرة إرادة الإنسان هي تجميد لكل طاقاته الخلاقة والمبدعة، وبالتالي تحطيم هويته وإنسانيته.



وهذا ما يكشف لنا عن عظمة الإنسان في القرآن، عندما يؤكد أن إرادة الإنسان واختياره لا تغير حياته فحسب، وإنما تغير الكون، فأى مكانة أشرف من أن يمنح الإنسان ملكوت السماوات والأرض؟ وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، أي أن المقياس الأول لمستوى حركة البشر، ونوعية مصيرهم هو عملهم في الحياة، وليس هناك من تقدير إلهي جامد يحدد مصائرهم.

ثالثاً: إن الذي ينطلق في الحياة بوحى الإيمان بالله يكون متحرراً من كل قيد، متجاوزاً لكل حتمية، وكلما ازداد الإنسان وعياً بهذه العلاقة التي تربطه بالله، كلما ازداد عزماً، ونشاطاً واستقامة، وكلما ازداد تحدياً لكل ما يمكن أن يكون عقبة في طريقه.

فحياة الإنسان مليئة بالعقبات، التي تحيط بواقعه الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، لا يتجاوزها الإنسان إلا إذا كان مشبعاً بالأمل في الله، معتقداً في قدرته على كل شيء، فتنموا في الإنسان روح المثابرة والإصرار، ومن هنا يدفع الإسلام الإنسان لتجاوز الحتميات التي توحى بها العلوم البشرية المنطلقة في صورتها من المادة مثل:

أ/ كثيرة هي العوامل التي تساعد في صناعة شخصية الإنسان، مثل عامل الوراثة، والتربية، والأسرة، والمحيط الذي نما فيه...، كلها عوامل لها ظلالها الواضحة على شخصية الإنسان، إلا أنه قادر على التحرر منها رغم شدة تأثيرها



وحضورها الواضح على حياته، فليس هناك ظروف حتمية وقدر لازم تفرضه الوراثة أو التربية كما يوحي علما البيولوجيا والأعصاب بحتمية مصير الإنسان الذي هو عليه.

ب/ يشكل المجتمع عامل ضغط هائل على الإنسان، يحيط به إحاطة السوار بالمعصم، فلا يكاد ينفك يقلده في عاداته وثقافته وكل شؤون حياته، وقد تطرفت بعض النظريات الاجتماعية بالقول أن ما يملكه الإنسان من وعي وطريقة تفكير، إنما هو من صناعة المجتمع، وليس للإنسان شأن فردي بعيداً عما يقرره المجتمع، إنما هي حتمية مطلقة وأتباع أعمى، ولا يمكن مقاومة هذه الثقافة إلا ببصيرة الإيمان بالله الذي لا يكون معه حتميات؛ لأنه لا قوة ولا ولاية ولا ملكوت إلا لله سبحانه، فإذا توكل العبد على خالقه، وكفر بكل ما هو باطل في مجتمعه، يفتح الله له آفاق السماوات والأرض، ألم تر أن إبراهيم عليه السلام عندما كفر بواقعه، كيف أراه الله ملكوت السماوات والأرض؟، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ \* وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾، وهكذا يتحرر الإنسان من كل الحتميات، الاجتماعية التاريخية والاقتصادية و..

لو عرف الإنسان هذه الحقيقة، لما وجدنا الكثير يقبلون العيش تحت ظروف الذل والهوان والفقر والمرض... بحجة أن قدرهم رسم لهم هذا النصيب من الحياة، لا ينبغي للإنسان أن يكون يائساً بائساً، قانطاً من رحمة الله؛ لأن الله يفعل ما يشاء،



ولأنه كلّ يوم هو في شأن: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾،  
فالتحرر من التاريخ الخاص لكل إنسان ممكن، عبر التطلع الذي يحققه الإيمان  
بالله.

وهكذا يتحول الإيمان بالله إلى وقودٍ للتكامل في ضمير البشر، ونبراسٍ للتطلع  
والتقدم والحركة والحيوية والتطور، بل هو الأمل في الملك والهيمنة، والمثل  
والأخلاق، والنمو والرفعة، والشأن والقدرة، والعزة والكرامة..

وبكلمة: الإيمان هو أمل لقاء الحي القيوم والقرب منه، والعيش في ظل رحمته في  
مقعد صدق عند مليك مقتدر؛ لأن الله معرفة في القلب وإشراقة في الروح.

## الإسلام بين الجبر وحرية الإرادة:

لا بد من الإشارة أولاً إلى أن هناك تصورات مختلفة داخل الإسلام، وقد أدى هذا الاختلاف إلى تباين مذهبي بين أبناء الأمة الإسلامية، ومن هنا لا يجوز محاكمة الإسلام كدين ببعض التصورات الخاطئة في هذا المذهب أو في ذاك، طالما اشترط الإسلام علينا إعمال العقل في ما نتبناه من اعتقاد.

هناك روايات تكاد تكون متواترة في مصادر أهل السنة والجماعة يظهر منها القول بالجبر صراحة، وقد أثرت هذه الروايات على الحشوية والجبرية إلى أن قالوا بالجبر كعقيدة إسلامية، أما جمهور المسلمين السنة، إما تأولوا كما حاول الأشاعرة، وإما رفضوا العمل بهذه الروايات كما صنع المعتزلة. وفي قبال هذه المدرسة يقع التشيع كمدرسة إسلامية أخرى لم ترو هذه الروايات ولم تقبل العمل بها، وروت في قبالها روايات أخرى تؤكد اختيار الإنسان ومسؤوليته عن أعماله، ومن الضروري هنا الوقوف على هذه القضية بكل حيادية وموضوعية، ومن ثم محاولة تقديم مقارنة تجعل الإنسان في محور معادلة المسؤولية الكونية.

أولاً: روايات أهل السنة حول الجبر والأختيار، وهنا نختار بعض النماذج الواضحة في الجبر.



١- في الاعتقاد للبيهقي عن عائشة رضي الله عنها أم المؤمنين، أنها قالت: «أُتي النبي صلى الله عليه وسلم بصبيٍّ من الأنصار ليصلي عليه قالت: فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل سوءاً ولم يدره، فقال: أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم»<sup>(١)</sup>.

٢- وروى البخاري في صحيحه: «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيبتنا، وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومني على أمر قدّر الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟»<sup>(٢)</sup>.

٣- وروى البخاري عن زيد بن وهب، عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله (ص): «... إلى أن يقول- في موضوع الجنين في بطن أمه- ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع: رزقه وأجله وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم- أو الرجل- يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل

(١) - الاعتقاد للبيهقي ج ١ ص ١٣٥.

(٢) - صحيح البخاري ج ٨ باب القدر ص ١٢٢.

بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»<sup>(١)</sup>.

٤- وروى مسلم عن سراقه بن مالك، أنه قال: «يا رسول الله، بين لنا ديننا كأننا خلقنا الآن، فميم عملٌ إلى وم؟ أفي ما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما يُستقبل؟، قال: لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير، قال: فميم العمل؟، قال: اعملوا، فكلٌ مُيسَّرٌ لما خُلِقَ له، وكلٌ عاملٌ بعمله»<sup>(٢)</sup>.

٥- روى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: «خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان، قال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا، فقال للذي في يده إلى منى: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، وقال للذي في شماله: هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، قال أصحابه: فميم العمل يا رسول الله؟ إن كان أمراً قد فرغ منه؟ فقال: سدّدوا وقاربوا، فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة، وإن عمل أيّ عمل، وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار، وإن عمل أيّ عمل، ثم قال رسول الله بيده فنبذها، ثم

(١) - المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) - صحيح مسلم، ج ٨ ص ٤٥.



قال: فرغ ربكم من العباد، فريقتُ في الجنة، وفريقتُ في السعير»<sup>(١)</sup>. وفي رواية البخاري ومسلم وابن داود عن عمران بن حصين، يقول: «كلُّ مُيسَّرٍ لما خُلِقَ له».

٦- وفي مسلم من رواية أبي الأسود الدؤلي، قال عمران بن حصين: «أرأيتَ ما يعملُ الناسُ إلى وم يكدحون فيه؟ شيءٌ قضى عليهم ومضى عليهم من قدرٍ قد سبق، أو فيما يستقبلون به، ممّا أتاهم به نبيُّهم وثبتت الحجة عليهم؟، فقلت: بل شيءٌ قضى عليهم ومضى، قال: أفلا يكون ظلماً، قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت: كلُّ شيءٍ خَلَقَ اللهُ ومُلِكَ يده، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون...»<sup>(٢)</sup>.

٧- وفي رواية الترمذي عن عبد الله بن عمر، قال: قال عمر: «يا رسول الله، أرأيتَ ما نعمل فيه أمرٌ مبتدعٌ أو مبتدأٌ أو فيما قد فُرع منه؟ فقال: بل فيما قد فُرع منه يا بن الخطاب، وكلُّ مُيسَّرٍ، أمّا من كان من أهل السعادة، فإنه يعمل للسعادة، أمّا من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء»<sup>(٣)</sup>.

٨- وفي كتاب القدر لابن وهب، أخبرني عمر بن محمد أن سليمان بن مهران حدّثه قال: «قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: إن أول شيء خلقه الله عز وجل من خلقه القلم، فقال له: اكتب، فكتب كل شيء يكون في الدنيا

(١) جامع الأصول، كتاب القدر ج ١٠ ص ٥١٣، الحديث ٧٥٥٥.

(٢) - جامع الأصول، ج ١٠ ص ٥١٤-٥١٥ الحديث ٧٥٥٦.

(٣) - جامع الأصول، الحديث ٧٥٥٩.



إلى يوم القيامة، فيُجمع بين الكتاب الأول وبين أعمال العباد فلا يخالف  
ألفٌ ولا واوٌ ولا ميمٌ منها<sup>(١)</sup>.

٩- وفي كتاب القدر للفريابي، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إن الله عز وجل خلق آدم وأخذ الخلق من ظهره، فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي»، فقال رجل: يا رسول الله، على ماذا العمل؟ قال: «على مواقع القدر»<sup>(٢)</sup>.

وأكتفي هنا بهذا المقدار، وهو كافٍ للدلالة على ضبابية الرؤية عند هذه المدرسة في موضوع القدر، وأن قبول مثل هذه الروايات يقود إلى القول بالجبر الصريح، وهذه أحد أوجه التناقض عند البعض حيث يقبل هذه الروايات وفي نفس الوقت يؤمن بحرية الاختيار من غير أن يقدم تأويل واضح لهذه الروايات، وفي ظني أن نزاع الفطرة والتراث في بعض الموارد يكفي فيه الانتصار للفطرة وتجاوز التراث.

وما جاء به الأشاعرة من نظرية الكسب، ما هو إلا قول مبطنٌ بالجبر، فلا فرق بين القول صراحة أن الإنسان مجبور، وبين القول أن الإنسان كالوعاء كاسب لفعل الرب؛ فمعنى كل ذلك في المحصلة، أن الله خلقهم وما يعملون، وقد نشأت هذه الشبهة من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، فتوقفوا عند حدود ظاهر

(١) - القدر لابن وهب، ج ١، ص ٣٢.

(٢) - القدر للفريابي، ج ١ ص ٢١.



الآية، ونسبوا فعل العبد إلى الرب، وسوف يأتيك معنى الآية في مذهب أهل البيت عليه السلام.

فالمدارس التي تؤسس لهذا النوع من الفهم، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن رسالة الله الخاتمة؛ لأن هذا النوع من الاعتقاد مُعوّق لحركة الإنسان وتكامله، وهو أمرٌ معاكس ومخالف لحكمة الرسالة.

ولو كانت هناك روايات أخرى في الباب، يُستشف منها خلاف ما جاء في الروايات المتقدمة، لتمسكنا بها وجعلناها هي المُحكّمة، ولكن كل ما رووه مشابه لما ذكرنا.

ثانياً: ما جاء في رواية مدرسة أهل البيت عليه السلام :

قبل ذكر الروايات لابد من تقديم مقدمة نؤكد فيها بأن روايات هذه المدرسة ترفع التناقض الذي ظهر في روايات المدرسة السنية، وقد أسست هذه الروايات نظرية تقوم على (الأمر بين الأمرين أو المنزلة بين المنزلتين) الأمر الذي لابد من شرحه قبل التطرق للروايات.

أنحصر الجدل التاريخي بين القول بالجبر أو القول بالتفويض، ولم يخطر على بال أي اتجاه فكري إمكانية وجود منزلة ثالثة تقع بين الجبر والتفويض، ومن هنا كان هذا سر تميز مدرسة أهل البيت عليه السلام التي تمسكت بالمنزلة الثالثة حيث لا جبر



ولا تفويض بل أمر بين أمرين، وقد أعتقدوا بأن تلك المنزل ليست حالة وهمية وإنما لها من السعة كما بين السماء والأرض.

فالإنسان يرى بوجدانه وفي واقع فطرته أنه غير مجبور على فعله، بل هو قادر على الفعل والترك، وعليه قوام الحياة ومعيشة العباد، فلو خُلِّي كلُّ إنسان وفطرته، يرى أنه مالك للعلم، والقدرة، والاستطاعة، والمشية، وهذا من أوضح الأمور، بل من بديهيات القول.

وكذلك يكتشف كل واحد منا في عمق كيانه، أنه ليس مالكا للقدرة والاستطاعة والعلم، ملكاً حقيقياً، أي من طبيعة ذاته ولوازم وجوده؛ لأنها تُسلب منه أحياناً دون اختيار منه، وكذا في حالة كوننا مالكين لها، فإنها ليست طوع أيدينا، فهي موجودة في حالة اليقظة دون النوم، والصحة دون المرض، وفي حال الشباب دون الشيخوخة، كما أن الإنسان ليس عالماً بكل شيء، وليس قادراً على كل ما يريد، وليس مريداً لكل ما يقدر عليه، وقد يكون عالماً قادراً ولكنه غير مريد، أو مريد وغير عالم قادر، مما يعني أن الإنسان ليس بذاته عالماً قادراً مريداً، فإن كان من ذاته وبذاته كل ذلك، فلا يعقل أنه يجهل أو يعجز عن شيء، وهذا خلاف واقع الإنسان الذي ينتابه الجهل والعجز، فكيف والحال هذا يكون العلم والقدرة.. حقائق يمتلكها الإنسان بمقتضى الذات، فالإنسان مع كونه واجداً هذه الكمالات ومالك لها بتمليك الله إلا أن ذاته العجز والفقر.



فيتضح من ذلك، أن الله تعالى هو الذي تفضل على العباد بهذه الكمالات، قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾، وقال: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾، وقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْئًا﴾.

فالإعطاء بعد فقدان الحرمان بعد العطاء، لأعظم دليل على أن الإنسان ليس مالكا بذاته لهذه الكمالات، وإنما مالك بتمليك الله، والله لما ملكه أملك، مما يدل على أن الإنسان فقير إلى الله، محتاج إليه دوماً، ولولا فضل الله عليه لكان نسياً منسياً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾.

ولو تنبّه الإنسان لحقيقة أمره، لوجد - أيضاً - أنه لولا عون الله وهدايته وترغيبه في الحسنات وتحذيره من السيئات، وإرسال الرسل وتمهيد الطريق للإنسان، لما حصل له الإيمان والعمل الصالح، وهكذا لولا خذلان الله للعبد وتركه ونفسه حينما يُعرض عن هدى الله، لما عصاه أحد مع القدرة على ترك المعصية.

هذه الحقائق التي يجدها الإنسان بفطرته، هي الأساس للقول بالأمر بين الأمرين، فلا يمكن أن يكون مجبوراً، لأن الله ملكه الاختيار وأقدره على المعصية والطاعة، وهو مالك لما مُلِّك، فيكون الفعل صادراً عنه، كما أنه غير مفوض؛ لأن الله مالك لما ملكه بدون تفويض منه، والإنسان في أشد الحاجة إليه في دوام لطفه وإنعامه وتفضله، لحظة بلحظة، وثانية بثانية، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، وفي



هذه الآية إثبات للمنزلة بين المنزلتين، فإياك نعبد نفى للجبر، وإياك نستعين نفى للتفويض.

وبعد هذه المقدمة المختصرة إلى ك ما جاء عن الأئمة عليهم السلام في هذا الباب، لتجد الفرق كبيراً عما أتى به الآخرون.

١- روى الكليني عن صالح النيلي، قال: سألت أبا عبد الله: هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ قال: فقال لي: (إذا فعلوا الفعل، كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت: وما هي؟ قال: الآلة، مثل الزاني، إذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن، كان مستطيعاً لتركه إذا ترك..).

٢- وروى الصدوق بسنده، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تُخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله عز وجل لم يُطع بإكراه، ولم يُعص بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خضم من خالفه».

٣- وعن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قال الله تبارك وتعالى: «ابن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء وتقول، وبقوِّي أديتَ إلى فرائضي، وبنعمتي قويتَ على معصيتي، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك أي أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني...».

٤- وقال أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سئل عن معنى قولهم: «لا حول ولا قوة إلا بالله: إنا لا نملك مع الله شيئاً، ولا نملك إلا ما ملَّكنا، فمتى ملَّكنا ما هو أملك به منَّا كلَّفنا، ومتى أخذه منَّا وضع تكليفه عنَّا».

٥- روي أن رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر فقال: «ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زנית؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لم مرضت؟ لم قَصُرْتُ؟ لم ابيضضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى».

٦- روي أن الفضل بن سهل سأل الرضا عليه السلام بين يدي المأمون فقال: «يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال: فمُطْلَقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده ويكلِّه إلى نفسه».

٧- روى الكليني عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالوا: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمرا

فلا يكون، قال: فسئلاً عليه السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم أوسع من ممّا بين السماء والأرض».

٨- روي أن رجلاً سأل العالم عليه السلام فقال: يا بن رسول الله، إلى س أنا مستطيع لما كُلفت؟ فقال له عليه السلام: «ما الاستطاعة عندك؟ قال: القوة على العمل، قال له عليه السلام: قد أعطيت القوة إن أُعطيَت المعونة، قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: التوفيق، قال: فلم إعطاء التوفيق؟ قال: لو كنت موفقاً كنت عاملاً، وقد يكون الكافر أقوى منك ولا يعطى التوفيق فلا يكون عاملاً، ثم قال عليه السلام: أخبرني عنك، من خلق فيك القوة؟ قال الرجل: الله تبارك وتعالى، قال العالم: هل تستطيع بتلك القوة دفع الضر عن نفسك وأخذ النفع إليها بغير العون من الله تبارك وتعالى؟ قال: لا، قال: فلم تتحل ما لا تقدر عليه؟ ثم قال: أين أنت عن قول العبد الصالح: (وما توفيقى إلا بالله)».

٩- وأمير المؤمنين عليه السلام حين سأله عباية بن ربعي الأسدي، عن الاستطاعة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «تملكها من دون الله أو مع الله؟، فسكت عباية بن ربعي، فقال له: قل يا عباية؟ قال: وما أقول؟ قال: إن قلت تملكها مع الله قتلتك، وإن قلت تملكها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة



حيث يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله؟ فقال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله إلا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب الرجل وقبل يديه ورجليه».

١٠- عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام فقال: «أخبرني عن الله عز وجل، كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدّين، وكان على ذلك قادراً؟» قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لان الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتج عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب، قال (الزنديق): فالعمل الصالح من العبد هو فعله، والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشر، العبد يفعله والله عنه نهاه؛ قال: إلى س فعله بالآلة التي ركبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير، قدر بها على الشر الذي نهاه عنه، قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلا وقد علم أنه يستطيع فعله، لأنه ليس من صفته الجور والعبث والظلم وتكليف العباد ما لا يطيقون، قال: فمن خلقه الله كافراً يستطيع الإيمان وله عليه بتركه الإيمان حجة؟ قال عليه السلام: إن الله خلق خلقه جميعاً مسلمين، أمرهم ونهاهم، والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد، ولم



يخلق الله العبد حين خلقه كافراً، إنه إنما كفر من بعد أن بلغ وقتاً لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحق فجحده، فبإنكاره الحق صار كافراً، قال الزنديق: فيجوز أن يقدر على العبد الشر، ويأمره بالخير وهو لا يستطيع الخير أن يعمل ويعذبه عليه؟ قال عليه السلام: إنه لا يليق بعدل الله ورأفته أن يقدر على العبد الشر - ويريده منه، ثم يأمره بما يعلم أنه لا يستطيع أخذه، والإنزاع عما لا يقدر على تركه، ثم يعذبه على ترك أمره الذي علم أنه لا يستطيع أخذه».

١١ - وقد روي عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنه سئل عن أفعال العباد، أهى مخلوقة لله تعالى؟ فقال عليه السلام: «لو كان خالقها لما تبرأ منها وقد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم، وكتاب الله تعالى المقدم على الأحاديث والروايات، وإليه يتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحق دون ما سواه، قال الله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾، فخبّر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح، فلو كانت القبائح من خلقه لما حكم بحسن جميع ما خلق، وقال تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ﴾، فنفى التفاوت عن خلقه، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه، والمتضاد من الكلام متفاوت، فكيف يجوز أن يطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد، وفي أفعال العباد من التفاوت ما ذكرناه؟».



١٢- روي أن الحجاج بن يوسف، كتب إلى الحسن البصري وإلى عمرو بن عبيد وإلى واصل بن عطاء وإلى عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: إن أحسن ما انتهى إلى ما سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: أتظن أن الذي نهاك دهاك؟ وإنما دهاك أسفلك وأعلاك، والله بريء من ذاك، وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: لو كان الزور في الأصل محتوماً كان المزور في القصاص مظلوماً، وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: أيدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟، وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: كل ما استغفرت الله منه فهو منك، وكل ما حمدت الله عليه فهو منه، فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية.

ويطول بنا الحديث، في ذكر روائع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وبيان مفاخر علومهم، ولكن أحب أن أختم بهذه الرواية لما تحتويه من قصة طريفة.

روي أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم، فقال له: يا أبا حنيفة إن ههنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد عليهم السلام، فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً، فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك

إذ خرج غلام حدث، فقام الناس هيبة له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يا بن مسلم من هذا؟ قال هذا موسى ابنه، قال: والله لأجبهنه بين يدي شيعة، قال: مه لن تقدر على ذلك، قال: والله لأفعلن، ثم التفت إلى موسى عليه السلام فقال: يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدكم هذه؟ قال: يتوارى خلف الجدار، ويتوقى أعين الجار، وشطوط الأنهار، ومسقط الثمار، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، فحينئذ يضع حيث شاء، ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، وإما أن تكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء، فإن شاء عفى وإن شاء عاقب، قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة كأنها ألقم فوه الحجر، قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تعرض لأولاد رسول الله صلى الله عليه وآله؟

وفي ذلك يقول الشاعر هذه الأبيات:

لم تخل أفعالنا اللاتي نذم بها	إحدى ثلاث معان حين نأتيها
إما تفرد بارينا بصنعتها	فيسقط اللوم عنا حين ننشئها
أو كان يشركنا فيها فيلحقه	ما سوف يلحقنا من لائم فيها
أو لم يكن لإلهي في جنايتها	ذنب فما الذنب إلا ذنب جانيتها



فإذا وجد الإنسان في عمق وجدانه معنى هذه العلاقة مع الله، لاكتشف مدى فقره وحاجته له فيصبح راجياً طامعاً في كرمه حتى يديم عليه فضله وأحسانه، لأنه يعلم أن عطاء الله ليس له حدود، فمسير التكامل أمام الإنسان مفتوح، وهذا لعمرى ما أراد الله للإنسان من كرامة ورفعة وشرف وقرب ورضوان.. وحينئذ تكون علاقة الإنسان بالله رؤية في التكامل وبصيرة في الحياة.

## الإلحاد والبرالية المقاربة المستحيلة:

ناقشنا في إمكانية الإلحاد فلسفياً في تقديم مقاربات نظرية تجعل منه مشروعاً اجتماعياً، وقد ظهر لنا في ما سبق بأن الإلحاد فلسفة عدمية لا يمكن أن تشكل ركيزة لأي مشروع اجتماعي، كان من الضروري الوقوف على خيارته العملية التي يمكن أن يتبناها كمشروع اجتماعي يسعى لتحقيقها، فالإلحاد الجديد لكونه حاملاً لرؤية مناهضة للأديان لا بد له من تبني بديل اجتماعي، وإلا لما كان مشروعاً مناهضاً ولا كان وجوده خطراً على الأديان.

يبدو أن الخيار الأكثر قرباً للإلحاد الجديد الذي يعمل على أقتلاع الأديان هو الحرية، وذلك لكونها تؤسس في بعض معانيها خيارات متمردة لا تعترف بالحدود ولا تؤمن بالمنوع، إلا أن هناك مقاربة أخرى تجعل الحرية تتحرك ضمن مسارات تحددها ضرورة العيش المشترك، وكلا الخيارين المتمرد والمنضبط له أنصاره من بين الملحدّين، فالإلحاد العدمي لا يؤمن بوجود أي قيمة رادعة لحرية الإنسان، فالخير والشر، والحسن والقبح، ليست ذات معايير موضوعية ثابتة وإنما تابعة لزوق الفرد يتحكم فيها بحسب ما يمليه هواه، يقول البروفيسور هوستن سميث أستاذ الفلسفة وعلم الأديان في عدة جامعات أمريكية: "الخطر الذي يطارد

النسبية هو أن تصل في النهاية إلى العدمية الإنكارية. في تلك النهاية القصوى تنهار النسبوية إلى وجهة نظر ترى أن لا شيء أفضل من أي شيء آخر. وهذه فلسفة غير صالحة للعيش<sup>(١)</sup>.

أما الإلحاد الأكثر عقلانية فإنه يتبنى الحرية ضمن ما تتيحه الثقافة اللبرالية، والتي تمنح الأفراد حرية ضمن إطار القانون الذي يفرضه الناظم المجتمعي، وبرغم أن القيم اللبرالية نفسها قيم نسبية إلا أنها تحظى بتوافق العقل الجمعي من أجل تحقيق منافع متبادلة، ومن هنا لا يمكن مقايسة أو مشابهة اللبرالية بالحرية التي يمنحها الإسلام للأفراد؛ وذلك لأن اللبرالية لا تؤمن بوجود سلطة غيبية لها الحق في توجيه الأفراد أو تحديد خياراتهم خارج حدود المنفعة الدنوية.

مع أن هناك تيار من الملحدّين العرب ينادون في صفحات التواصل الاجتماعي بالحرية المطلقة ويتحدثون عن حريات في قضايا بكل المقاييس لا أخلاقية، إلا أن التيار المؤثر والأكبر هو التيار الذي مازل متأثراً بالأخلاقيات الإسلامية، ولذا من حقهم علينا أن نحملهم على أفضل الخيارات الممكنة ونحصر النقاش في اللبرالية الأكثر أنضباطاً وعقلانية.

ومن الضروري لفت النظر بان نقاشنا هنا ليس في اللبرالية ضمن سياقها الفلسفي الذي ولدت فيه، وليس جهدي منصباً في إبطالها أو تصحيحها، وإنما نقاشي يتجه نحو الإلحاد وإمكانية تبنيه للبرالية ضمن رؤيته الفلسفية.

(١) - لماذا الإيمان بالله ضرورة، مصدر سابق، ص ٢٧٠.

يبدو أنه كان من المناسب أكثر هو مناقشة العلمانية بوصفها برنامج حياة أكثر اتساعاً من موضوع الحريات، إلا أننا صرفنا النظر عنها لكونها تهتم بالجانب السياسي أكثر من الجانب الاجتماعي، أو تهتم بالجانب الاجتماعي ضمن العمل السياسي، وقد يجوز لنا القول بأن الجانب الاجتماعي في العلمانية هو لبرالي، بمعنى أنها تشترط الحرية الاجتماعية والفردية، والتباين الملحوظ بين العلمانية والبرالية يمكن تمييزه بوضوح في موضوع الدولة، حيث يمكن أن تكون الدولة علمانية لا وجود للدين في كل أنظمتها التشريعية والسياسية، إلا أنها ليست لبرالية وغير ديمقراطية، وإن كانت توليفة مرفوضة علمانياً إلا أنها تحظى بالواقعية لوجود امثلة من الواقع السياسي عليها، والمهم هو أنني أرى أن النقطة المحورية بها له علاقة بالنظام الاجتماعي هي الحرية.

الإشكالية التي تطرحها البرالية في الأوساط الإسلامية والدينية بشكل عام، هو أن الدين والإسلام بشكل خاص يقيد الحرية ويفرض على الفرد والمجتمع نظم فوقية تمنعه من ممارسة خيارته بحرية، ومن هذه الزاوية يمكن أن يستغل الإلحاد هذا التوتر لطرح مشروع الإلحادي بوصفه خلاص الإنسان من القيود والسلطة الفوقية. برغم أن الحلول الشائعة والمطروحة من معظم اللبراليين العرب والمسلمين هو جعل الدين ضمن الحرية الشخصية طالما لا يتدخل في الشؤون الاجتماعية، وقد يساعدهم على ذلك بعض الخطابات الإسلامية التي تؤكد على ضرورة عزل الإسلام من الشأن السياسي، إلا أن هذا الخطاب لا يمثل رأياً عاماً

ولا تياراً غالباً، وعلى أقل تقدير هناك توصيات وأحكام لها علاقة بالنظام الاجتماعي ولا يحق لأي مسلم التنازل عنها، ناهيك عن وجود تيار ينادي بالإسلام السياسي قد وصل بالفعل إلى الحكم كما في بعض البلدان أو في حالة من السعي لذلك، الأمر الذي شجع الإلحاد أكثر على طرح نفسه بقوة في الساحة رافضاً الحلول التي يراها ترقيعية، وقد ساعده على ذلك وزاد من جرأته على الإسلام بعض الحركات المتطرفة أمثال داعش والتي ارتكبت مجازر بشعة في حق الإنسانية، ولذا يرى الإلحاد أنه يمثل المنعطف التاريخي المهم في تاريخ الأمة الإسلامية.

والمهمة المرسومة أمامي هي فك الارتباط بين الإلحاد والبرالية، وعدم صلاحيته لتبني هذا المشروع الاجتماعي، أما النقاش بين البرالية والإسلام فهو نقاش: إما أن يكون بين مؤمنين بوجود إله، وإما أن يكون بين مؤمنين وبين من لا يرى عدم وجوده مؤسس لخياراته الاجتماعية. وكلا النوعين لا يشكلان اهتمام هذا العنوان.

ما نحاول القيام به هنا هو مناقشة القضية من بعدها الفلسفي وليس السياسي، لتتسأل عن ماهية الحرية وطبيعتها الفلسفية، مع أن المقام لا يسمح بطرح الأمر في إطاره الواسع الذي نستجمع فيه كل ما قيل في الحرية، إلا أنه من الضروري مناقشة ما له علاقة مباشرة بالتصادم الظاهر على السطح بين الإسلام والحرية.

لا خلاف على كون الحرية قيمة أساسية ومحورية، كما أنه ليس هناك خلاف حول التفسير الوصفي للحرية، بل يمكننا القول أيضاً أنه لا خلاف حول حدود



الحرية، ومع ذلك مازال هناك مساحات تحتاج إلى حوار، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عن ماهية الحرية وطبيعتها الوجودية.

الحرية كمفهوم ذهني مجرد يحمل في طياته مفهوماً طارداً للقيود، والموانع، والحدود، والحظر، فهي حالة من الحركة المتسعة باتساع الوجود، والحرية بهذا المعنى هي مطلق الترجيح بين الخيارات المتعددة بدون أن يحمل أي خيار من بين الخيارات سلطة إلزامية.

والحرية بهذا المفهوم لا تعترف بالمرجحات الموضوعية لأنها تمارس تأثير خارج حدود الذات، وبالتالي هي حرية لا معيارية لأن المفهوم المجرد للحرية لا يمكنه أن يستقيم مع وجود معيارية ترجيحية.

إلا أن الإشكالية الكبرى والتي يغفل عنها الكثير هي أن الحرية المجردة لا وجود لها البتة، وكل ما هو متاح وموجود هو الإنسان الحر، والفرق كبير جداً بين المعنيين؛ فالحرية المجردة التي تسبح في الفراغ والتي لا تواجهها موانع ولا حدود قد لا تكون موجودة حتى في عالم المجردات، وما يقع فيه بعض المندفعين نحو الحرية هو الإنطلاق من المفهوم المجرد ليسقطه على الواقع دون أن يكتسب لوجود مساحة فاصلة بين الحرية كمفهوم وبين الحرية كواقعية إنسانية.

هذه الإشكالية أيضاً نلاحظها في موضوع العقل فالبعض ينظر للعقل كمفهوم مجرد غير قابل للخطأ، إلا أن هذا العقل المجرد لا وجود له أيضاً وإنما الموجود هو



الإنسان العاقل المتأثر والمنفعل بمجموعة من الظروف المتداخلة التي تحدد له نمط التفكير والخيارات.

ومن هنا نحن نحتاج قبل التطرق لحدود الحرية والمساحة التي يجب أن تتحرك فيها، التعرف أولاً على الإنسان كفرد والإنسان كمجتمع ثم نرسم حدود الحرية بحسب الواقعية الممكنة، وهذه الواقعية تُرسم معالمها بحسب الموقف الجمعي للعقلاء. وبهذا الشكل تصبح الحرية ذات قيمة لأنها توجد ضمن سياقات قيمة تراعي قيمة الإنسان الوجودية، كما تراعي طموحاته ضمن التصور العقلاني الذي يرصد غايات تلك الطموحات، كما تراعي أيضاً قيمة الفعل ضمن الرؤية الكونية.

بهذا الشكل من التفكير سيضطر الإلحاد إلى الخروج من حوار الحرية؛ لأنه يركز على رؤية عبثية للإنسان لا ترى فيه غير الأنانية، وهي نظرة ليست مجحفة فقط في حق الإنسان بوصفه قيمة، وإنما مدمرة حتى لوجوده الأناني، فالإلحاد الذي ينادي بالحرية اللامعيارية، واللاموضوعية، واللاعقلانية، شبيه بحال الأب المهمل الذي يوفر لأبنه الحرية المطلقة في إتهام كل أنواع الحلويات والماكولات والمشروبات وكل التصرفات التي يجب أو يرغب فيها، فكما أن الأب بذلك التصرف قد حكم على ابنه بالانتحار، كذلك الملحد حكم على كل الإنسانية بالانتحار.



صحيح أن الطفل له الحق في ما يرغب، ولكن ليس من الصحيح أن ينظر الاب  
لطفه بوصفه مجرد موجود له رغبة، وإنما هناك جوانب أخرى يجب رويتها في  
الطفل غير الرغبة الشخصية، ومن هنا يكون من الضروري وضع كوابح لهذه  
الرغبة من غير كبتها ومصادرتها، فعندما يمارس الاب سيطرته على الطفل ويقيد  
حريته بمجموعة من الضوابط هذا لا يعني أن الحرية أصبحت محدودة، بل  
ما زالت مطلقة لكن ضمن شروطها العقلائية، وهذا هو الفرق بين النظر للحرية  
كمفهوم لا واقعية له، وبين النظر للحرية ضمن الإمكانية الواقعية، وهكذا الحال  
في الإنسان والمجتمع لابد من دراسة الحرية ضمن الواقعية الإنسانية والمجتمعية،  
وهذه الواقعية تستمد من النظرة الشاملة للإنسان والمجتمع وليست النظرة  
الجزئية التي ترصد بعض الحقائق وتهمل الحقائق الأخرى.

والمهم الآن كفكرة أولية أن الضوابط العقلائية ليست شيء خارج عن طبيعة  
الحرية وماهيتها، فعندما أقول مثلاً الإنسان له قدرة مطلقة في المشي والحركة لا  
أكون قاصداً القدرة والحركة كمفهوم مجرد ثم اسقطه على الإنسان، لأن القدرة  
المطلقة هي القدرة على كل شيء وهذا لا واقعية إنسانية له، وكذلك الحال في  
الحركة المطلقة التي لا يمكن قياسها بأي مقياس للحركة، وبالتالي الإنسان له  
قدرة مطلقة على المشي والحركة ولكن ضمن الامكانية الواقعية، وكذلك له حرية  
مطلقة ضمن الإمكانية الإنسانية.



واللحظة التي يوافق فيها الإلحاد على إدخال ضوابط على الحرية، هي ذاتها اللحظة التي يفتح فيها النقاش واسعاً أمام كل المرجحات والضوابط بما فيها الدينية، ولا يحق له حينها الاعتراض طالما الدين أيضاً يشترط القبول العقلاني لخياراته السلوكية.

والحرية بالتصور الذي قدمناه تفهم في إطار المسؤولية، أي بمعنى أنها ليست مجرد الترجيح بين الخيارات، وإنما هي مسؤولية ترجيح الأصلح والأولى بالترجيح، وهذه المسؤولية تمتد في كل جوانب الحياة والوجود، أي أن الإنسان مسؤول أمام نفسه، ومسؤول إتجاه الآخرين، كما أنه مسؤول عن الكون، وهذه المسؤولية تفهم ضمن الإطار الذي يستوعب كل السلوك الإنساني صغيراً كان أو كبيراً، لأن الإنسان ليس مجرد كائن حر وحسب وإنما عاقل أيضاً، ودور العقل في الحرية هو تحديد الخيارات الجيدة التي يجب أن يختارها، وبالتالي فتح الطريق أمام الإنسان لممارسة اختياراته العقلانية في الحياة ضمن الخطة التي تخدم غايته العليا، وهذه الخيارات العقلانية مركزة على مجموعة حقائق منها فطرية، وعقلية، وأخلاقية، وعلمية، وبهذا الشكل ينتقل الإنسان من كونه كائن أناني وشهواني يتحرك بدون بصيرة حياتية، إلى مخلوق عاقل ومنضبط بمنظومة من القيم الأخلاقية ومتسامي عن رغباته الدونية.

والنظرة الشاملة للإنسان والمجتمع تقودنا إلى وجود قيم أخرى يهتم بها الإنسان والمجتمع غير قيمة الحرية، مثل قيمة العدل، العلم، والقدرة، والرحمة،

والتسامح، والكرامة، والطهارة، والعزة، والشرف... وسلسلة طويلة من القيم المقدرة عند البشر جميعاً، وبالتالي عندما نقارب الحرية كقيمة اجتماعية لا بد من ملاحظة بقية المنظومة القيمة، ومراعاة التداخل الذي قد يحدث بين هذه القيم، الامر الذي يوجنا إلى دراسة القيم الإنسانية وترتيبها ضمن قانون المهم والأهم، ومن الاخطأ التي وقعت فيها الليبرالية إنها انطلقت من ظرف تاريخي كانت فيه الحرية قيمة ذات أولوية ملحة، ولكنها توقفت عند هذه القيمة من غير ان تراعي القيم الأخرى التي يحتاجها ايضاً الإنسان والمجتمع، أو على الأقل جعلتها القيمة المحورية التي تدور حولها بقية القيم، وهذا غير مسلم به، لوجود ظروف تتأخر فيها قيمة الحرية لتتقدم قيم أخرى، وخاصة عند تعارض القيم في بعض الظروف الخاصة، فلو تعارضت الحرية مع الأمن مثلاً أيهما نقدم؟ قد يكون الامن لدى الإنسان أكثر أولوية من الحرية، أو لو تعارضت حرية مجتمع معين مع فرض التعليم عليهم، فأيهما أولى قيمة الحرية أم قيمة العلم؟.

وهكذا لا بد من رصد شامل للقيم ومراعاتها كحقائق موضوعية بعيداً عن تأثيرات الظرف الزماني والمجتمعي، وهذا هو الباب الذي يمثل فيه الدين ضرورة للإنسان، لكونه نظرة شاملة وموضوعية للإنسان أكثر من نظرة الإنسان إلى نفسه؛ لأن نظرة الإنسان متأثر بالظرف الذي يعيش فيه، ومن هنا نجد ان كل الفلسفات البشرية قد أثر فيها الظرف التاريخي، والمجتمعي، والاقتصادي، والسياسي، والشخصي، بشكل واضح وكبير.



ومع أن هذه القيم هي مشتركات إنسانية وأن معرفتها اقرب إلى البديهة، إلا أن ذلك لا يمنع من غفلة الإنسان عنها وهيمنة الهوى والرغبة الشخصية عليه، فلا يستغني عن تذكير المذكرين وتنبيه العارفين، وهنا تتجلى مهمة الأنبياء بوضوح، كما يصفها أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِغِ، وَيُثِيرُوا هُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ» وبالتالي فإن كل إنسان يجد في نفسه بذور التكامل القابلة للنمو والزيادة.

فحقيقة القيمة ومعناها، أقرب إلى الحالة الوجدانية التي فطر عليها الإنسان، فلو لا وجود حقائق مقدسة عند البشر، لما تكاملت الحياة بل تعذرت، والاستدلال على وجودها شبيه بالاستدلال على وجود العقل، فكما تسالم البشر على وجوده، كذلك تسالموا على وجود القيم، ومن هنا جاز لنا الجزم بأن رسالات الأنبياء في الواقع، هي تكريس للقيم، ولهذا السبب يتم تصديقهم وأتباعهم، فليس من المعقول، أن يكون هناك نبيٌّ يأمر بالظلم وينهى عن العدل مثلاً.

أما مصدر القيم وشرعيتها، فيكون واضحاً حينما نفهم القيم ضمن إطارها الطبيعي، أي عندما نخرجها من إطار الذات، إلى إطار الموضوع، أي من إطار جعل القيم رهينة انفعالات نفسية نحو الأشياء، إلى الاعتراف بوجودها المستقل كحقائق تمتاز بالثبات، وبمعنى آخر إخراجها من النسبية المتحركة، إلى المطلق

الثابت، الذي يلعب العقل فيه الدور الأكبر في كشفها والإيمان بها، فهي تعبير عن عمق الذات المفطورة على حب الجمال والكمال والخير.

فالحالة الوجدانية التي تشعر بضرورة التكامل وبوجود المتعالى، هي أقرب دليل إلى نزوع النفس الإنسانية إلى تلك القيم، التي تشعر بها في عمق وجودها، فعندما نخرج القيم من هذا الإطار، ونبحث عنها ضمن سياق الفعل ورد الفعل، الذي تخلقه طبيعة التفاعل البشري فيما بينها وبين الأشياء، تفقد قدسيتها وثباتها واستقرارها، وتتحول من كونها معايير للظروف والأحداث، إلى رهينة لتلك الظروف والأمزجة.

ونحن لا ننكر وجود قيم خاطئة نتيجة انفعال النفس بالمحيط، وتأثرها بعوامل الوراثة، والتربية، والمحيط السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، وعوامل البيئة وغيرها.. التي تساهم في صياغة شخصية الإنسان، ولكننا نفرق بين حالة الفعل والانفعال، فالنفس هي مصدر الضعف المنفعل بالواقع، في حين أن العقل مصدر القوة، الذي يميز الحسن والقبيح والحق والباطل، والقيم قد تنشأ من العقل وقد تنشأ من النفس، ولهذا نحن لا نقول أن القيم هي انتقاء بلا معيار، وإنما العقل الكاشف لها هو الذي يعطينا الثقة بها، وهو واحد عند الجميع، والضمانة الأخرى للقيم هي الدين، المذكر بتلك القيم والمثير لدفائن العقول، فيصبح العقل والدين أو العقل المستبصر ببصائر الوحي هو أساس القيم ومصدر شرعيتها، أما النمط الآخر من القيم وهي القيم المتغيرة فليس مهماً، وإنما قد يكون له الدور الفعال



في إبراز القيم المرحلية، التي يقتضيها الظرف الحضاري، ضمن الحاجة المشروعة، والتي تحكمها سلسلة من القيم المقدسة الثابتة، وهذه المرحلة هي الخطوة الثانية، التي تسمى بفقه المتغيرات والأولويات في التشريع الإسلامي، فإننا لا نجد تشريعاً زمنياً قائماً على المبادئ فحسب، دون تقدير الظروف الموضوعية.

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى الحرية في التصور اللبرالي، يمكن أن نجد قواسم مشتركة لكوننا نؤمن بالحرية كقيمة وهي نقطة اشتراك جوهريّة، وهي تؤسس لنقاش مشترك نطالب فيه بضرورة مقارنة الحرية مع بقية المنظومة القيمية، وهذا النوع من الحورا غير متصور مع الملحدّين الذين قد يتبنوا الحرية في إطارها العبثي الخارج عن النظام الأخلاقي للإنسان، فلا تكون مشكلتهم مع الإديان وإنما يصبح لهم مشكلة مع كل البنى الاجتماعية التي تركز على الضرورة الأخلاقية ومن بينها اللبرالية التي تحافظ على مقدار من القيم المجتمعية.

"لا يمكن للحرية أن تزدهر إذا لم يكن هناك أي شيء مهم، فإن الحرية تصبح عدمية الجدوى"<sup>(١)</sup>.

(١) - لماذا الدين ضرورة حتمية، مصدر سابق، ص ٢٧١



# الفهرست

## الفصل الأول

### الدين والتدين .. نزاع المفهوم والمصداق

- الدين والتدين .. التداخل وإشكالية المفهوم: ..... ٩
- التدين .. إشكالية التمثيل الحصري للإله: ..... ٢٥
- الخطاب الإسلامي وأزمة المفهوم الديني: ..... ٣٤
- مفهوم العبودية بين السلبية والإيجابية: ..... ٣٨
- الدين في منظار العلم والفلسفة: ..... ٤٨
- الدين حقيقة عرفانية أم معرفية: ..... ٦٣
- الدين والعقل جدلية التكامل أم التضاد: ..... ٨٧

## الفصل الثاني

### الدين والتدين .. التكامل والتضاد

- التدين بين التفكير الواقعي والتفكير المثالي: ..... ١٠٣
- الإنسان حقيقة غامضة أم واضحة؟: ..... ١١٢
- التدين قيمة للإنسان أم قيمة للأديان: ..... ١١٩
- التدين بين هيمنة التراث وضرورات العصر: ..... ١٢٨



- الدين والتدين .. جدلية الثابت والمتحول: ..... ١٣٨
- المحور الأول: العلاقة بين المطلق والمحدود..... ١٤١
- المحور الثاني: ثبات الدين ونسبية التدين..... ١٥٢
- التدين بين السلبية والايجابية: ..... ١٥٨
- المسلم بين عقلانية متدنية .. وعقلانية بلا تدين: ..... ١٧١

### الفصل الثالث

#### رؤية تحليلية لخطاب الإلحاد الجديد

- مقدمة عن الظاهرة الاحادية: ..... ١٨٢
- الخطاب الإلحادي .. أصالة الأديان أم أصالة الإلحاد: ..... ١٨٧
- العلم والدين في الخطاب الإلحادي: ..... ١٩٦
- الاحاد والخطاب العدائي للإسلام: ..... ٢٠٤
- الاحاد بين الذاتية والموضوعية العلمية: ..... ٢١١
- أيديولوجية الإلحاد والخطاب التبشيري: ..... ٢٢١
- فيلسوف الإلحاد البريطاني ورجوعه للإيمان: ..... ٢٣٨
- الأخلاق في خطاب الإلحاد الجديد: ..... ٢٤٤
- ريتشارد دوكنز ومنشأ الأخلاق: ..... ٢٥٦



## الفصل الرابع

### الدين والإلحاد مقاربات حول الإنسان والمجتمع

٢٧٠	..... إلحاد رؤية مشوهة للإنسان:
٢٨٣	..... التوحيد وتكامل الرؤية الإنسانية:
٢٩٨	..... المجتمع الإنساني بين التوحيد والإلحاد:
٣٠٦	..... إستحالة المجتمع الإلحادي.. مصادرة الإرادة الحرة للإنسان:
٣١٦	..... الإسلام بين الجبر وحرية الإرادة:
٣٣٢	..... الإلحاد والبرالية المقاربة المستحيلة:
٣٤٤	..... الفهرست